

مختارات ميريت

في نقد الإسلام الوضعي

أيمن عبد الرسول

ميريت

فى نقد الإسلام الوضعى

مختارات ميريت

في نقد الإسلام الوضعي

المؤلف: أيمن عبد الرسول

الطبعة الأولى، ٢٠٠٢

(c) ميريت للنشر والمعلومات

٦ (ب) شارع قصر النيل، القاهرة

تليفون / فاكس: ٥٧٥١٥٠٠ (٢٠٢)

merit56@hotmail.com

المدير العام: محمد هاشم

الغلاف: أحمد اللباد

رقم الإيداع: ١٦٧٩٨/٢٠٠١

الترقيم الدولي: 977-5938-98-8

أيمن عبد الرسول

نقد الإسلام الوضعي

ميريت للنشر والمعلومات

القاهرة ٢٠٠٢

إهداء

أول: إلى منابع الحنان في صحراء حياتي القاحلة: المرحومة جدتي، أمي رعاها الله، صديقتي وحيدة.

ثان: إلى زوجة خالي الفرنسية (أنجيل)، كي تعلم أن في مصر من يهاجر من الآن إلى مستقبل يرجوه!

ثالث: إلى مستقبل أرجوه، ينبت من طين هذه الأرض المفعمة بالأمل: أختي الصغرى، نجلاء.

رابع: إلى أرواحهم، علها تهذا، وتذكرني بخير ما: جدى محمد الحسينى، ووالدى الشيخ عبد الرسول.

خامس: إلى كل من قصرت في حقه، ليعلم أنني ما قصرت عن قصد، فليغفر لى، كما أنا - أيضاً - أغفر له، ولغيره، وإليها حتى لا أضيف تقصيراً جديداً: فريدة النقاش ، صاحبة اكتشافى، محبة وعرفان!

أخير ماجدة القاضى ، أحمد لاشين، حمدين حمدون.

أيمن

فهرس

٧	* مفتتح
١١	* الباب الأول: مدخل
١٣	(١) تمهيد: تراث الوهم وهم التراث
٣٣	(٢) مقدمات نظرية
٥٧	* الباب الثاني: دراسات تطبيقية
٥٩	(١) نقد الإسلام الوضعي
٨١	(٢) حد الردة
١٠١	(٣) نقد سلطة النص
١١١	(٤) النبي والشاعر
١٣٣	* الباب الثالث: الإسلام اليوم: آفاق جديدة
١٣٥	(١) الدين والنص والتاريخ
١٤٥	(٢) نقد العقل الإسلامي: متى وكيف؟
١٦١	(٣) علمنة الإسلام: المهمة المستحيلة
١٧٧	(٤) الظاهرة القرآنية: محاولة للفهم
١٩٣	* ملحق: نصوص من المعتزلة
١٩٥	(١) ملخص رسالة في القدر: الحسن البصري
١٩٩	(٢) أصول العدل والتوحيد: القاسم الرسي
٢٠٣	(٣) رسالة في العقل: الكندي الفيلسوف

مفتتح

موقف الإدراك
النفرى
المواقف والمخاطبات

أوقفنى فى الإدراك وقال لى قف بين يدى ترى العلم وترى طريق العلم. وقال لى العلم طرقاات تنفذ إلى حقائى العلم، وحقائى العلم عزائمه، وعزائم العلم مبلغه، ومبلغ العلم مطلعته، ومطلع حدة، وحد العلم موقفه.

وقال لى هذا صفة علمك كله وما هو صفة أعمالك كلها.
وقال لى لن تحيط بصفة كلية من شىء فتلك لى وإحاطتى.
وقال لى كل ما عملت بعلم أسفر لك عن صفة من صفاته.
وقال لى العلم وطرقااته وصف من أوصاف المعرفة، والأعلام فى العلم ليس المعرفة أعلام.

وقال لى العلم كله طرقاات، طريق عمل طريق فطنة طريق فكرة طريق كبر طريق تعلم طريق تفهم طريق إدراك طريق تذكرة طريق تبصره طريق تنفذ طريق توقف طريق مؤتلفة طريق مختلفة.
وقال لى ما إلى المعرفة طريق ولا طرقاات ولا فيها طريق ولا طرقاات.

وقال لى المعرفة مستقر الغايات وهى منتهى النهايات.
وقال لى الغايات غاياتك، والنهايات نهاياتك والمستقراات مستقرااتك والطرقاات طرقااتك.

وقال لى إذا كنت من أهل المعرفة فلا خروج من المعرفة إلا إلى المعرفة ولا طريق فى المعرفة ولا إلى المعرفة ولا من المعرفة.
وقال لى إذا استقررت فى المعرفة كشفت لك عين اليقين بى فشهدتنى فغابت المعرفة وغبت عنك وعن حكم المعرفة، لا غيبة ذهاب عن عارف بل غيبة ذهاب عن حكم معرفة، وغيبة ذهاب عن حكم عارف، فإذا استقررت لك فلا تحكم عليك المعرفة إنما أنا أحكم، ولا بحكمها تكون إنما بحكمى تكون.

وقال لى إذا لم تحكم عليك المعرفة ولم تكن بحكمها أدركت مبلغ العلم، وإذا أدركت مبلغ العلم قمت بحجتى فى كل شىء وعلى كل شىء.

وقال لى إذا أدركت مبلغ العلم وجب عليك النطق به فانتظر
إذنى لك به لتتطرق عنى فتخبر عنى فتكون من سفرائى.
وقال لى إن نطقت عن الوجوب فلم تنتظر إذنى نطقت عن العلم
فأخبرت عن العلم فكنت سفيراً للعلم فعارضك العلم فلم تستطع رد العلم
لأنه يعارضك من عنه نطقت ولسان من ألسنته أخبرت.
وقال لى علامة إذنى لك فى فى النطق أن تشهد غضبى إن
صمت وتشهد زوال غضبى إن نطقت.
وقال لى ليس الإذن أن تشهد ولايتى إن نطقت لأنك إذا شهدت
الولاية نطقت عن ألسنة الترغيب والسعة، فملت بالرغبة وأملت وسكنت
بالسعة وأسكنت.
وقال لى علامة رؤيتك لغضبى إن صمت ألا تبالى ما ذهب منك
فى وما بقى.
وقال لى علامة ذلك فيك أن ترضى به حتى تلتقى.
وقال لى إذا لم تبال ببطنك لم تبال ما ذهب فى وما بقى، فإن لم
تبال بأهلك ولا ولدك رضيت به إلى أن تلتقى.

الباب الأول

مدخل

(١) تمهيد تراث الوهم، وهم التراث

١ - فلسفة التساؤل

يشكل التراث العربى أحد هموم الفكر المعاصر على مستوى الفكر العربى، ذلك المنشغل بتشكيل خطاب مختلف ينتمى للفضاء المعرفى العربى فى قرن جديد، ومن التراث تبدأ أهم المقولات التى تتردد على صعيد الفكر العربى، وهى مقولة الأزمة، ويعدد المفكرون العرب أسباب الأزمة، منهم من يقدم حلولاً، ومنهم من يكتفى بالنقد، ثمة أصوات خافتة تستدعى مقولة مضادة وتبرهن عليها أو تراهن على أهميتها ألا وهى الثورة الثقافية.

فالثورة الثقافية من أهم المقولات التى يحتاجها العقل العربى فى وضعه الراهن، هذه الثورة التى لم تتبلور بعد ملامحها، حتى مع كل الإنجازات الحداثية العربية، لجيل ما بعد التنوير..

هل حقاً مر العقل العربى بمرحلة تنوير حقيقية، تبرر وتؤسس لحداثة فكرية، التنوير أى الإيمان بالعقل والانتقال من سلطة النص (بالمعنى الثقافى العام)، إلى سلطة العقل.. هل تم ذلك فى العقل العربى؟!

فى السطور القادمة سنحاول، مجتهدين، ومجهدين، وجاهدين مناقشة بعض القضايا التى تحتل مساحة من تفكيرنا فى الغد، اليوم، الأمس.. موقفنا من التراث، إشكالياته المنهجية، الحلول المقترحة لعلاج أزمة الفكر العربى، باختصار نحن بصدد عدد - يبدو - كبيراً من الأسئلة الصعبة، فى الأوقات العصيبة التى نعيشها، لتشكل - هذه الأسئلة - أحد محاور تحدياتنا الثقافية العامة والملحة فى آن.

ولنبداً من محاولة إثارة الأسئلة، دون طرح مقترح لأجوبة

يقينية، نهائية، لا تقبل الجدل، فمبغانا في النهاية هو إقامة حوار عن طريق السؤال؛ لتتفق مبدئياً مع مارتن هيدجر - الفيلسوف الوجودي الألماني - حين قال: أن تكون قادراً على طرح السؤال، فهذا يعنى أن تكون مستعداً لانتظار الإجابة العمر كله ، وكذا يتفق معه عن بعد - إيما نويل كانط - مؤسس الفلسفة النقدية - حيث يؤكد أن الفلسفة: التفلسف الحقيقي هو إثارة الأسئلة ؛ بغض النظر عن وجود أجوبة أصلاً!

ومن هنا تتأسس فلسفة التساؤل - لتثير الأسئلة عن جدواها فالتساؤل يحمل عدة وجوه، فمن جهة يحتمل إثارة إشكالية، مفارقة، تحتمل الإجابة نفيًا أو إثباتًا، ومن أخرى يتضمن اختباراً - ضمناً - للمسؤول ، كما - وكذلك - يشير إلى التعبير عن دهشة السائل.

والسؤال يختلف - فلسفياً - عن التساؤل، فالسؤال بما هو دائرة اتصال بين سائل ومجيب / مسؤول، فهو دائرة مغلقة ، أما التساؤل حيال التعمق في بنيته، نراه حالة وجودية كاملة، تفترض أن لصاحبها موقفاً مختلفاً عن الذين يعرفون كل شيء، ويحتقرون مثيرة الشغب بالإلحاح على اللاأدرية، مما يعنى أنه في النهاية موقف ، أو توقف ، كالإرجاء مثلاً، سواء كان لأدرية حقيقية ، أو يقيناً يختبر الآخر، أو نزعة دهشوية التكوين، أو استكاراً لما لا يراه الحق، إنه في التصور النهائي؛ موقف (مع)، أو (ضد) أو (من).

أين فلسفة التساؤل - تلك - في الفكر العربي المعاصر؟!

من خلال تجربة الباحث سنحاول وضع بناءات تصويرية للخطاب الفكرى العربى المعاصر، بمراجعة نجاحاته، إخفاقاته ، التى لا ننكرها عليه، ولكن إذا وضعنا السؤال في صيغة تحصره في دائرة اختصاص الباحث - أى التراث الإسلامى - لوجدنا أن كل الأسئلة تقودنا إلى سؤال ينبع من هاجس واحد، وهم (متفق عليه) هذا الهاجس أسس استفهاماً نصه: أين نحن في الخطاب العالمى ، وأين هو الفكر الإسلامى المعاصر؟!

وكان قلق، ظلمات بعضها فوق بعض، وكان شك في إمكانية الوصول إلى إجابة (قطعية الثبوت والدلالة) إذا تحوصلنا في شرفقة التراث، أو حتى أرتمينا في أحضان الحداثة، بالطبع لسنا مؤهلين تأهيلاً كاملاً للإجابة عن هذا التساؤل ، إلا من خلال النقد، الفلسفة النقدية، التى

تضع كل شيء على محك التساؤل، النقد، التحليل، هذه الفلسفة - من وجهة نظرنا المتواضعة - هي الكفيلة بتحقيق وعى علمي بالتراث، من خلال سؤال آخر يبدو تأسيسياً عن مشروعية حكم القبور لحوائتسا المعاصرة، أو بمعنى أدق، ما مشروعية تحكم الأصوليات - دينية وغير دينية - في حياتنا الراهنة؟!

هذا السؤال يجعلنا نضع عدة محاور لتبنى منظومة معرفية تناقش أفكاراً كثيرة من منظور جدل العقل والحق والتاريخ وتتناول بالعرض والمناقشة مصطلحات أخرى للتعامل مع المنظومة المعرفية العربية لتفكيك بنيتها / بنياتها الأساسية، ولعلنا نطرح من خلال هذه الدراسة بعض هذه المفاهيم، وسنحاول في إطار التكثيف اللازم عرضها بشكل مبسط، نرجو ألا يسقطنا في السطحية، ولنبدأ من هناك .. من العقل والقطيعة والثورة، وصولاً إلى التراث وإشكالية المنهج، وانتهاءً بتطوير التراث أم تراث التتوير؟!

(١-١) العقل والقطيعة والثورة

من أهم أسباب إخفاق الفكر العربي في تجاوز أزمنة الراهنة أنه فكر هش نظرياً، يحاول جاهداً الجمع بين العقل والنص، فيتغلب للنص حيناً وللعقل حيناً آخر، ولا يحاول نقد العقل والنص معاً. والفرق بين العقل في المطلق والعقل الإسلامي يحتاج إلى مراجعة، فالأول حر تماماً، يُنتج نصه المختلف، أما الثاني تابع للوحي لا يتخطاه، ولا نهوض للفكر العربي إلا بتجاوز مرحلة الوحي الشامل الكامل المطلق إلى مرحلة الوعي البشري النسبي، والإيمان بنسبية المعرفة مقابل امتلاك مطلق الوحي المتخيل عند صاحبه، فالوحي إن كان مطلقاً، الوعي البشري الذي يتعامل معه نسبي الوحي تم تثبيته في نص ثابت، والوعي متغير دائماً بحسب حاجاته، معطياته، والاستخدام النفعي للعقل والنص معاً هو سر الفشل الذي منيت به حركات التتوير العربية من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، لأنها وقعت في المنطقة الرمادية التي لا تعنى الوسط المنطقي، قدر ما تعنى إمساك العصا من المنتصف ودونك محاولات سوف نتعرض لها عند الحديث عن إشكالية المنهج في التعامل مع التراث.

أما بالنسبة للثورة الثقافية، فكل حركة مغايرة للاتجاه العام في الفكر تعد ثورة بالمعنى الثقافي، حتى وإن كانت ردة، لأن المميز للثورة عن الردة هو القطيعة المعرفية، تلك التي تقوم بها الثورة، وتعتبرها الردة!!

ولكن للأسف وبعد أن تنتصر الثورة تتحول إلى ثبات ويقين لا يقبل الجدل، وبالتالي إلى اتجاه عام يرفض التطور وهذا ما عبر عنه توماس كون في كتابه (بنية الثورات العلمية) أن الثورة تتحول إلى سلطة، فمن سلطة النص إلى ثورة العقل، ثم لا يلبث هذا العقل الثوري إلا أن يتحول إلى زمن سلطوى هو الآخر يحتاج لمقاومة لإحداث التغيير والتقدم للأمام..

فهل وعى العقل العربى هذا الإشكال؟
هل وهى أنه لابد من التثوير الدائم لأفكاره حتى لا ندور فى حلقة مفرغة من سلطة النص إلى سلطة العقل وبالعكس : لاشك أنه يعيها (تتظيراً) ولكن واقعياً لا وجود لها.. لماذا؟!

لأن أولى مقدمات الثورة الثقافية هى القطيعة المعرفية، هذا المصطلح (سئى السمعة)، الذى لا يعنى رفض الجذور أو فقدان الهوية، أو الانهيار الحضارى كما يشيع البعض، لكنه يعنى إمكان عمل قطيعة مع العقل السابق بتأسيس العقل اللاحق.. وهو بذلك يختلف عن (القطيعة الثقافية)، فالأول ممكن - نقصد مصطلح القطيعة المعرفية - بل وحتى نتيجة لعاملين، تطور حركة التاريخ حيث تتجاوز إنجازات العقل السابق بالمحو والكتابة إلى الأمام والعامل الثانى هو تطور نظرة العقل لنفسه، بمعنى اكتشافه قصور أو خلل فى أدواته المعرفية، ومناهجه، فالقطيعة المعرفية مبرهنة يفرضها علينا التطور التاريخى والعقلانى فى آن.

أما القطيعة الثقافية فهى مستحيلة، أى غير ممكن الانفصال بالكلية عن ثقافة كاملة تحوى الإطار المعرفى المراد مقاطعته / القطيعة معه!

والتاريخ يحدثنا عن نموذج تطبيقي لتجربة القطيعة المعرفية من ناحية، والثورة الثقافية من ناحية أخرى، مثال ذلك تجربة الاعتزال فى العقل الإسلامى التى حاولت الانفلات من سلطة النص بالتأويل، أو الوحي بالوعى فكانت ثورة على تراث من القهر والاستبداد، لتفتح آفاق

العدل والحرية، فماذا حدث؟؟

لقد حول العقل الاعتزال آلية التأويل إلى سلطة مؤسسة لنص جديد، هذا النص تحول - بفعل السلطة - إلى عقبة في سبيل الحرية، والثورة الثقافية في محيطها الجدلي..

ومن هنا نكتشف فقدان العقل الإسلامى / العربى لآليات الثورة الثقافية ، لأسباب موضوعية، أهمها عجز العقل عن تجاوز ذاته إلى آفاق المستقبل، وعدم إمكان القطيعة المعرفية اللازمة للثورة عليه!

وعندما نتساءل عن مستقبل الثقافة العربية فى ظل أزمتها الراهنة، نرى إما القطيعة المعرفية أولاً وإلا فلا مستقبل للثقافة العربية بوضعها الراهن إذا لم تحقق شروط الثورة الثقافية الشاملة، وعلى هذه الثورة المنتظرة - ثقافياً - تجاوز سلبيات الجمود، وإلا تحولت إلى سلطة عائقه لحركة التطور الممتد إلى مالا نهاية..

نعم - يجب أن نعترف - ثمة مشروعات فكرية عربية مغايرة ، تحمل بذور قطيعة ما، سنتعرض لها، إلا أن العقل الإسلامى لم يزل ينظر بعين الشك والترقب لهذه المشروعات التى تحاول تأسيس قطيعة معرفية تسابق الزمن..

ولم يزل العقل الإسلامى الواعد يدور فى فلك نقد النص القديم، وينشغل فترة طويلة بتأسيس قطيعته الخاصة، ومازال العقل السلطوى - المهيمن - قابلاً على هرم الجهل والخرافة، وهو السائد فى مجال الثقافة العربية المعاصرة.

فنظره سريعة على أرصفة الشوارع وبائعى الكتب والمكتبات تعطينا الخلفية الرئيسية للعقل المحكوم بعلاقات ثقافية تنتجها علاقات اجتماعية / اقتصادية تستند إلى ميراث طويل من الاستقرار والاستسلام للأمر الواقع، وغير الواقع.

فالعقل الإسلامى التاريخى لم تكفه العقبات الواقعية التى تواجهه، فاخترع - منشطاً مخيلته الإبداعية - عوائق أخرى تقف فى طريق تقدمه كالجن والعفاريت والقوى الشيطانية المتآمرة عليه وحده!

هذا التراث الذى يتقل صاحبه بعبء هدمه قبل بناء التراث الجديد للغد، وغالباً ما تستغرقنا محاولات الهدم فلا نجد وقتاً للبناء ونندمج فى الهدم، حتى نقع فى حباله الخطاب القديم، ونتماهى مع ما كنا نهدمه!

والقطيعة المعرفية المطلوبة لا سبيل إلى إيجادها من فراغ ، فلا العقل العربى / الإسلامى غير تصوراته عن الله والإنسان والعالم، ولا حركة التاريخ المحكومة بتصورات العقل السلطوى المتجه نحو الماضى، تقدمت للأمام، من هنا نرصد كم وكيف العقبات التى تجابه القطيعة المعرفية، ومن ثم تفهقر حركة الثورة الثقافية المنشودة!

والسؤال الأساسى الذى يبقى للمناقشة هو: من أين نبدأ؟
القطيعة المعرفية، أم هدم التراث اللاعقلانى ، أم تغيير أنماط علاقات الإنتاج والمتف والسلطة ؟

خاصة وإن غالبية من الباحثين تجمع على أن سقوط النهضة الفكرية العربية، كان ورائه أنها جاءت من أعلى (السلطة) ولم تتبع من أسفل (من الشعب) وفى سطور قادمة سوف نواصل محاولة الإجابة على سؤال: من أين نبدأ؟

وسنبداً من إشكالية المنهج فى التعامل مع التراث لعلنا نصل إلى جدل يصبح فكراً!

(١-٢) ما التراث ؟

الإجابة عن هذا السؤال، تحمل الموقف الذى أشرنا إليه فى فلسفة التساؤل، أى موقفنا نحن من التراث وتعريفنا له، لا يزيد عن كونه وجهة نظر فى التعامل معه، ولذا سنبدأ بتحاشى التعريفات المعجمية لمادة (إرث) أو (ورث) وغيرها.

أى سنحاول التصدى لهذا التساؤل بما نتبناه منظومتنا المعرفية من أدوات، والتى ترى أن التراث - فى المطلق - هو النص الماضوى، أو النصوص والمعتقدات والقيم والفلسفات التى سبقتنا - تاريخياً - ولمفهوم التاريخية هنا أهمية كبرى - فالتراث هو (مخلفات الآخرين الذين مروا من هنا) سواء كانت معرفية، أم مادية، وتتضمن الثقافة بجوانبها المعنوية والمادية.

ودائرة التراث قد تضيق عند البعض فلا تشمل سوى التراث العربى الإسلامى، بوصفه التراث الخاص الذى تركه لنا الأسلاف، وقد تتسع عند الآخرين لتشمل التراث الإنسانى ككل بما فيه التجربة العربية الإسلامية.

ومن ناحية أخرى فالتراث هو ما نفعله - نحن - الآن، بالنسبة إلى الأجيال القادمة، فالنص القديم تراثنا ، والنص المعاصر تراث المستقبل، وهكذا.. هذا التصور العام ينتظم فهمنا للتراث، وإن كان ما يخص مجالنا هو التراث العربى الإسلامى الذى خلفه لنا تفاعل البشر مع الواقع، وتشكيل العقيدة والشرعية الإسلامية، واجتهادات البشر فى فهم هذه العقيدة أو تلك، وإن كنا نرى ثمة تواصلاً بين التراثات المختلفة، تميز هذه التواصلات - الطبيعة الزمانية والمكانية المختلفة من تراث لآخر!

فى التراث الواحد تتم قطيعات معرفية متعددة، حسب تاريخية العقل، فالتراث هو العقل السابق لنا، والذى نتفاعل معه بالمحو أو الكتابة لتأسيس العقل اللاحق ، وهكذا، الواضح - أيضاً - أن كل فهم إنسانى ينتج معرفته الخاصة، وهو لا يعرف - إلا قليلاً - إنها ستصبح تراث الآخرين / القادمين، حيث أن وعيه لا يتأسس على استراتيجية مستقبلية ، بمعنى أنه لم يفهم العالم فى حينه ليقدم لنا هذا الفهم بوصفه الحل النهائى لأزمة الوعى، وإنما كان يحاول خلال عملية الفهم - تلك - إزالة اغترابه الخاص إزاء واقعه بالذات!

أزمة المعرفة من وجهة نظرنا هى محاولة الإنسان لنفى اغترابه فى العالم، هذا الاغتراب الذى يصدم الوعى بالواقع، وبالتالي فتراثنا الإسلامى أحد تجليات حل هذا الإشكال، أو قل انعكاس آلى لهذه الحالة محدود بزمان ومكان اشتغاله وآليات تنميته وسلطة حضوره وتفاعله. هذه ملامح رؤيتنا للتراث، ولا نقول هذا هو التراث، أو لنقل بعد حذف (ال) التعريف أن مفردة (تراث) فى مخيلتنا تعنى ما ذكرناه.

ما سبق يضع بعض النقاط على بعض الحروف بصدد محاولاتنا لفهم وتحليل إشكالية المنهج فى التعامل مع التراث، فمن ناحية نلج على ضرورة فهم الطبيعة المستقلة لذلك التراث عنا، أو عن الباحث، فهو عالم كائن بذاته، بعقائده وأساطيره، حقائقه وأوهامه ، والباحث - المفترض فى أى باحث - لا يدرس التراث ليكمل بناءه ، ولا يتعلم منهجاً، وإنما ليتعرف على طرق تطور أدوات العقل فى تشكيل المعنى ، وتطور الفهم البشرى فى اللغة والتاريخ.

فالتراث ليس درساً فى التاريخ والفلكلور والانثروبولوجيا ، ليس

درساً في الفهم المعاصر، وليس جزءاً من تكوين الذات الدارسة، فالتراث موضوع، والباحث ذات مختلفة، بل وينبغي أن تكون مستقلة، رغم أنه لا مفر من الوقوع في شرك المنطقة الرمادية بين ما يخص الذات والموضوع من علاقة جدلية، من هذه النقطة - كما نرى - تبدأ إشكالية المنهج.

(١-٣) الوعي المنهجي، ومنهجية الوعي:

يمكن تفسير علاقة الوعي بالواقع من خلال جدلية تتجاوز البحث عن أسبقية أيهما على الآخر، فليس ثمة وجود واقعي بدون وعي، ولا وعي بدون واقع، فالوعي هو انبثاق جدل الأنا مقابل الواقع، مع الزمن/ البعد الأفقي، والمكان / البعد الرأسي، ينتج الوعي معبراً عن البعد الثالث/ العمق.

ولكن هل للوعي بالضرورة منهج؟ هل له طرق محددة لتشكيل علاقته بالواقع . الزمان والمكان، وهل ثمة منهج واحد يصلح لكل الأزمنة والأمكنة؟! وما علاقة المنهج بنظرية المعرفة، وما الحدود الفاصلة بين الوعي ومنهجه، وما أثر كل ما سبق في تعددية مناهج إنتاج الوعي؟!.

ونعود إلى دور الواقع في تشكيل الوعي، لإيضاح أن لكل وعي منهجه الخاص في إنتاج معرفته، هذا المنهج ليس بالضرورة واضحاً، بل يمكن استنتاجه من طريقة الوعي في طرح إنتاجه للمعنى، وصياغته كلاماً قبل أن يصبح خطاباً - حسب تفرقة دي سوسير بين الكلام والخطاب وأسبقية الأول على الثاني - ويبقى المنهج هو الطريقة التي تفهم بها الذات العالم المحيط بها منتجة وعيها الخالص.

إلا أن منهجة الوعي شيء مختلف، حيث يتم من خلال تلك العملية إضفاء سيمتريه نظامية على بنية الوعي الحاضر بالفعل في سبيل محاولة فحصه وفك شفراته، أي إسقاط الذات على وعي الموضوع المستقل عنها، وتأتي إشكالية معالجة التراث بوصفها تتعامل معه بوعي سابق المنهجية، أو بمنهج جاهز لقولبة أنظمتها ووضعها تحت لافتات تم اعدادها سلفاً، وهنا تأتي مشروعية السؤال عن مدى زيف الوعي المنفصل عن واقعه لدراسة واقع آخر مختلف ومتخلف - زمنياً - كيف

تخرج هذه القراءات الممنهجة سلفاً خطاباً علمياً حول التراث، دون الوقوع فى شرك الاستخدام الإيديولوجى / البرجماتى / التبريرى / الذرائعى للتراث؟!

والمعروف أن القراءات التى تعيد إنتاج التراث هى المنتشرة لدرجة السيطرة على ما يمكن تسميته - تجاوزاً - الوعى الجمعى، هى تلك القراءات التكرارية، التخبيفية، التبجيلية، والتى تتعامل معه بوصفه قطعى الثبوت والدلالة، وأن كل خير فى اتباع السلف، وهى ذات صبغة ماضوية، تحتوى بسلطة القدم المتخيلة، وحجية الإجماع / الاتباع ضد العقل والإبداع، وهى قراءة تمارس هيمنة - غير قمعية - عند متبعيها، مستمدة أساساً مما يسميه مارسيل جوشيه (مديونية المعنى) تلك الفكرة التى تفسر لنا تحول التراث إلى أيقونة ذات حضور خاص، مقدس، مفارق، متعال، بعد استقرار الأثرثوذكسية على المستوى الرسمى، وتشجيع الخرافات التصوفية، بعد تفريغ التصوف من قيمه الثورية - هذا لا يعنى أننا مع التصوف الثورى - لصالح العالم الآخر، على المستوى الشعبى، وبين احتكار سلطة الإسلام الرسمى للعقل التابع، واحتقار الإسلام الشعبى للعقل أساساً، تضيع ملامح الخطاب النقيض لكليهما بوصفه خارجاً عن حظيرة الدين!

والمفارقة - غير المدهشة - أن الجميع يتقاتل على أرضية التراث، احتكاراً أو توظيفاً، انتقاءً، أو إقصاءً، فكله - فى لا وعى الجميع الكنز الذى يحاول الجميع احتكاره لنفسه، وإقصاء الآخرين عن ادخاره بحيث يحمله الفريق الفائز وحده.. لا شريك له!

هل يمكن فى ظل وضع كهذا - يشكل فيه التراث المرجعية التأسيسية لأى مشروع نهضوى، الحديث عن منهج علمى لمعالجة التراث؟ ولماذا نعالج التراث أساساً؟! وإن كان ثمة منهج، فمن ذا الذى يضمن - لا تورطه - فى الأيديولوجيا بوصفها وعياً منهجياً زائفاً؟! هل ثمة منهج للخروج من منهجة الوعى، إلى خلق وعى منهجى - حقيقى - التراث؟!

(١-٤) تعددية المنهج، وحدة الموضوع:

.. إن الفكر الفلسفى اليوم لا ينشغل بموضوعات بعينها بقدر ما ينشغل بنفسه ويبحث عن أصوله وكيفية نشأتها، لا عجب إذن أن ينصب

التفكير الفلسفي عندنا على مفاهيم استراتيجية ترمى إلى مراجعة مفاهيم الفلسفة وقضاياها وإعادة النظر في التراث الفلسفي... ولعل هذا ما يفسر الأهمية التي يتخذها مفهوم التراث وما يرتبط به من مفاهيم كالتاريخ والهوية والخصوصية، وقد أدى هذا إلى توظيف مفاهيم إبستمولوجية كالعقلانية والواقع والموضوعية، والإشكالية والقطيعة" د. عبد السلام بنعبد العالي، التراث والهوية: دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب، دار توبقال للنشر، البيضاء ٨٧، ص ٩.

هذا هو الفكر النظري، منشغل بذاته، بعد دمج التراث في الذات، وراح يبحث عن أصوله وهويته من خلال الذات، هل يمكن أن يكون النص السابق مدخلاً للحديث عن مناهج البحث في التراث؟ وإذا كان المنهج إشكالية في مجال الدراسات الإنسانية بشكل عام، فكيف واجه المفكر العربي إشكالية المنهج في التعامل مع التراث؟
سوف نستعرض معاً مناهج بحث التراث ونوجزها في الاتجاهات الآتية، باختصار حتى لا نتقل على القارئ وعلينا في آن :

١- المنهج الانتقائي / التلفيقي

الانتقائية نزعة تقوم على فرضية التماهي بين الذات والموضوع، فتقوم الذات بفعل انتقاء العناصر المتفقة مع آليات اشتغالها ومنطقاتها من الموضوع الذي تدرسه، وهي نزعة - لاوعية - تقوم كذلك على فرضية التواصل والامتداد، أي رهانية الماضي، واستلاب الحاضر فيه، أو الارتداد إلى أكثر مناطق ملائمة لرغبات الذات.. إن تراثنا هو نحن، كائن حي فينا كما وصفه أحدهم وتستخدمه، بعد الانتقاء في معركة اليوم / الحادثة.

أما التلفيقية فهي تلك الآلية الفكرية التي تحاول الجمع بين نسقين مختلفين دون إعمال النقد في كليهما، فتنتهي بصاحبها إلى الجمع بين المتناقضات، تتجلى في مسميات (الأصالة والمعاصرة)، (التراث والحادثة) وغيرها.

ومن بين المناهج الانتقائية التي تعمل على تنوير التراث ما يلي:

١- حسن حنفي (من العقيدة إلى الثورة).

٢- طيب تيزيني (من التراث إلى الثورة).

٣- حسين مروة (من الضرورة إلى الحرية) فى (النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية).

٤- زكى نجيب محمود (تجديد الفكر العربى).

٥- محمد عمارة (إضاءاته على المعتزلة سابقاً، ونزعتة الاشعرية حالياً).

٦- محمود إسماعيل (سيوسبولوجيا الفكر الإسلامى) وغيرها .

٧- طه حسين ، العقاد، محمد حسين هيكل فى إسلامياتهم!

وكلهما تيارات تحاول التوفيق بين الموروث والمعاش، لإنتاج المأمول - المفردات الأخيرة استعرتها من القاموس النقدى لجابر عصفور - وتقف محاولة على أحمد سعيد (أدونيس) على حافة القراءة الثورية، ولا تخلو من انتقاء، فى محاولة الانتقال من الثابت الاتباعى إلى المتحول الإبداعى ولكنها تقع فى حباله الخطاب النقيض بالانتقائية! ولا يختلف دعاة هذا المنهج على ضرورة استدعاء التراث بعد عصرنته، وتثويره ، معهم محمد عابد الجابرى فى مشروعه (نقد العقل العربى) الذى بعد أن كشف أبنية التخلف العربى لا يتجاوز التراث - نظرياً - بل يدعونا إلى استدعاء نماذج تنويرية منه أيضاً، وبراهن عليها، ومن وجهة نظرنا المتواضعة، أن الرهان على التراث - الانتقائى - يحمل بذرة فشلة، وجرثومة تخلفه، فهو خاسر ، فالفرق بين ابن رشد والغزالي - مثلاً - فرق فى الدرجة، لا النوع.

٢- المنهج التنويرى

الاختلاف بين أصحاب هذا المنهج وسابقيهم ، لا يعد اختلافاً جذرياً، فالكل - كما نؤكد - مجمع على حجية التراث، والاختلاف حول توظيفه هو أصل تعدد المناهج.

أصحاب هذا المنهج ينحازون إلى النص المختلف، والخطاب النقيض للسائد ينحازون للعقل المهمش ضد المهيمن، فى محاولات - جادة أحياناً - لزعزعة البنى التى تسود ذهنية الاتباع، يتناولون قضايا التراث من منظور، يدعى العقلنة - عقلنة التراث!! - يرى نقده أولاً، مع استبقاء بعض عناصره، ولو على المستوى الشكائى فقط، مثل ميل بعضهم إلى (الاعتزال) الفكرى بمبناه القديم أو المعاصر، دون محاولة

خلخلة بنية الفهم العربى أساساً، وإن كانوا أكثر جرأة، وشجاعة فى تناول التراث بالنقد وفيما يلى أسماء وأعمال أهم ممثلى هذا الاتجاه.

- ١-صادق جلال العظم، كتابه النقدى الجاد (نقد الفكر الدينى).
- ٢-عزيز العظمة وسلسلة كتاباته عن إعادة التاريخ العربى .
- ٣-جابر عصفور (قراءة التراث النقدى)، (أفاق العصر)، وإن كان يبدو انتقائياً أحياناً مثل كتاباته (أنوار العقل)، (هوامش على دفتر التنوير).

٤-نصر حامد أبو زيد: (مفهوم النص)، (فلسفة التأويل)، (التأويل العقلى)، (إشكاليات القراءة وآليات التأويل)، (النص، السلطة، الحقيقة)، (دوائر الخوف)، (الخطاب والتأويل).

٥-سيد محمود القمنى: (الأسطورة والتراث)، (رب الزمان)، (النبي موسى وآخر أيام تل العمارنة).

٦-محمود أمين العالم: (مواقف نقدية من التراث)، (مفاهيم وقضايا إشكالية)، (الوعى الزائف فى الفكر العربى المعاصر)، (الفكر العربى بين الخصوصية والكونية).

٧-د. عاطف العراقى، (مجموعة مؤلفاته حول التنوير ومنهجه النقدى عند ابن رشد).

٨-د. مراد وهبه: (جرثومة التخلف)، (الأصولية والعلمانية)، (ما التنوير؟)، (ملاك الحقيقة) وغيرها.

٩-د. على مبروك: (النبوه، من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ) وهو الكتاب من أهم الكتابات التى نجحت باقتدار فى تطبيق البنيوية على تراث الأشاعرة والمعتزلة فيما يخص قضية النبوة.

١٠-د. عبد الهادى عبد الرحمن: (سلطة النص)، (التاريخ والأسطورة).

١١-خليل عبد الكريم: وإن كان نصى النزعة، مشيخى اللغة، إلا أنه أحياناً يضجر قضايا خطيرة فى معالجاته للتراث الدينى من خلال منظومة معرفية مادية تاريخية جدلية!

والملاحظة التى يمكن أن نشكر الجميع عليها هى المعالجة الجريئة، والتى تحاول نبش قبور التراثيين، وفضح المسكوت عنه، والخروج على النص التراثى من قبل السادة السابق ذكرهم، وإن اتفقنا أو اختلفنا معهم، نعتزف أنهم فتحوا الباب لجيلنا ليقول كلمته المختلفة.

إلا أنه بين تثوير التراث وتثويره، يقف كل على حرب - مفكر لبناني - ومحمد أركون - مفكر جزائري يعيش بباريس ويكتب بالفرنسية - أقول يقف كلاهما على محك القراءة النقدية، وعلى حرب تحديداً يقف موقفاً يعتبره البعض عديمياً، ولكنه موقف نقدي حاد جداً، يكشف عن اللامفكر فيه داخل النص الذي يقوم بالقراءة في التراث، ويتسلح بالوعي المنهجي النقدي الصارم، فيجعل من الفكر متواليّة قرائية، بقراءاته على نصوص الآخرين المبدعة حول التراث، وتتميز كتاباته بكونها (مدخلات)، (نقد النص) والحقيقة معاً (وهي عناوين كتب له).

أما محمد أركون، فلأهميته في مجال الفكر الإسلامي خصص له كاتب هذه السطور مجموعة من الدراسات المستقلة حول عرض ونقد مشروعه الفكري الذي يتمحور حول نقد العقل الإسلامي يجدها القارئ منشورة في هذا الكتاب.

ولأن هذه السطور ليست حصراً ببليوجرافياً للكتابات الموضوعية حول التراث ولكنها تبرز تعدد المناهج وأصحابها في التعامل معه، نكتفي بهؤلاء كممثلين للمنهج التثويري.

٣- المنهج الاجتراري:

"للتراث، حراسه وسدنته"

المنهج الاجتراري لا يعنى أية توصيف سلبي لمجهودات أصحابه فالقارئ الفطن، لكتابات المشايخ: محمد الغزالي، الشعراوي، شاهين، القرضاوي، كشك، د. محمود حمدي زقزوق، وأسماء أكثر من أن تحصى، تتأرجح بين حماية التراث - من باب الوظيفة وأكل العيش، أو الارتزاق، والاجترار، سجد أن التكرار، إعادة الصياغة والإنتاج، هو الهم الرئيسي لأصحاب هذه الرؤى.

ثمة من قدم إضافات حقيقية، فلاشك أن سيد قطب، أبو الحسن الندوي، أبو الأعلى المودودي، محمد خاتمي قدموا إضافات ورؤى تحقّق بالتراث وتبجّله، وإن كانت تحاول عصرنته، أو تلوين العصر به، ونعتقد أن هذه الرؤية الاجترارية، التي تعتقد في أن التراث كنز لا يفنى، وأنه قابل لإعادة النسخ لآلاف المرات، دون أن تبهت ألوانه، أو يبلى ثوبه، نعتقد أن هذه الرؤية مسيطرة على النخب الإسلامية المتقفة،

ولكنها لا تحتاج منا إلى عرض وتحليل هنا، لأنها فى حاجة إلى إعادة قراءة شاملة، لنقد الخطاب الدينى الاجترارى، فالتراث عند هؤلاء هو - فقط - الإسلام، الدين والدولة، العقيدة والشريعة، المصحف والسيف إلى آخره.

- نريد إضافة أن ثمة رؤى مختلفة على أرضية التراث الدينى، منها مواقف أكثر استقلالية، ذات صوت خافت، لأن مساحة التفكير الدينى تجاهلتها أو أجبرتها على التراجع فهناك أسطورة سطحية تسمى المفكر الإسلامى المستنير، سوف نناقشها فيما بعد، إلا أن الموقف الاستقلالى الذى نشير إليه هنا هو موقف ينطلق من سماحة الإسلام، وقدرته - غير النمطية - على استيعاب التأويل والتأويل المعاكس، فينطلق أصحاب هذا الموقف الاستقلالى من منطلقات تتأسس على أن هناك أسطورة إسلام نقى، ممثلة فى النص القرآنى، وأن الإسلام الحقيقى يتجاوز التاريخ ليبقى معلقاً فى فضاء النص، يمارس هيمنة روحية وعقلية، ولكن للأسف، ثم تهميش هذا الموقف ورفضه من قبل الإسلام الراديكالى الثورى، والإسلام الشعبى، والرسمى كذلك.. ذلك لأن هذا الموقف يتضمن براءته الاستقلالية التى تتعارض مع كل ما سبق من إسلامات.. وأهم ممثلى هذا المنهج/ الموقف، خالد محمد خالد (مؤسس الليبرالية الإسلامية)، جمال البنا (صاحب دعوة الإحياء الإسلامى) وأكثر من مائة كتاب يجهلها منظروا الإسلامات السابقة أو يتجاهلونها!

والسبب الرئيسى وراء هذا (القتل بالتجاهل) أن خطابات كل من خالد محمد خالد، جمال البنا تتعارض مع الإسلام الشعبى برفض الخرافات والشعوذة، وتتعارض مع الإسلام الرسمى برفض اجتهادات بعض الفقهاء، بدعوى أنهم رجال وهم رجال ولكل حق الاجتهاد، وتتعارض مع الإسلام - المدعو - مستنير لأنها تبدأ من النص الأسمى / القرآن، لا من المناهج الوضعية التى تفرض قسراً على الإسلام..

بالطبع ليس هنا مجالاً للتوسع فى مناقشة كل هذه الرؤى، ولكن تبقى إضافة فى هذا المبحث بخصوص بعض الكتاب الذين جندوا أقلامهم فى لحظة تاريخية لمحاربة الإرهاب لصالح الدولة المصرية، وهم أصحاب مصالح فى النهاية، لا مناهج، أمثال محمد سعيد العشماوى الذى وجد فرصة سانحة للهجوم على الإسلام كأنه الإرهاب، يناظره فى

السطحية على الجانب الآخر محمد إبراهيم مبروك الذى لم يزل يحارب أوهام العلمانية التى تقض مضجعة ، ولن نتناول هنا القلة التى ركبت موجه (المواجهة) بدون رؤى واضحة أو منهجية.

ونعود إلى سؤالنا التأسيسي. الذى لم يتعمق أحد فى الإجابة عنه، أو تناوله فى محاولة جادة للخروج على النص ، هو: ما مشروعية إحياء التراث؟!

هل ثمة حاجة معرفيه لإحيائه، وهل من الممكن النجاح فى إحياء التراث، لمواجهة مشكلات العصر؟!

(١-٥) صدمة التراث:

تعد (صدمة التراث) هى الوجه الآخر لـ (صدمة الحداثه) تلك التى جعلها على أحمد سعيد (أدونيس) عنوان مجلده الأول من مشروعه (الثابت والمتحول) وتكشف عن مدى الصدمة، تلك المحاولات المختلفة لإحياء التراث أو إحلال الحداثه!

وتكمن - صدمة التراث - فى اكتشاف الجميع - وكأنه فجأة - أنه لم يزل حياً ، يمارس دوره فى تفعيل آليات التخلف فى مجتمعاتنا وظن البعض أن معالجته ستكون بصدمة مضادة، وهى صدمة الحداثه، ومفردة (الصدمة) تستدعى إلى الذهن. تصورات (رد الفعل)، حيث تتطلب الصورة، صادم (التراث أو الحداثه)، ومصدوم (الأنا) مفعول به، وبينها احتكاك حتى تتم الصدمة!

مرة ثانية نجد أنفسنا أمام ثنائية الذات / الموضوع، الذات المصدومة، الموضوع الصادم، والذات هنا واحدة، هى الذات المفكرة، أما الموضوع فمختلف ، الحداثه عند أدونيس، التراث عند غيره، ومن المهم - من وجهة نظرنا المتواضعة - التأكيد على هذه الثنائية لأنها ستكون مدخلنا إلى طرح رؤية مغايرة جديدة ، لكل من الأنا والآخر، الذات والموضوع.

ولكن لماذا شكل التراث صدمة موضوعية للذات المفكرة؟!

إننى لست مع الذين يطرحون الموضوع كأن استدعاء التراث كان طرحاً مقابلاً لصدمة العام السابع والستين (نكسة يونية) والتى شكلت عقدة خصاء الأب الرمزي (جمال عبد الناصر)، واضطر الجميع للبحث

عن أب بديل، فكان التراث تعبيراً عن عصاب جماعى - كما فى تحليل جورج طرابيشى - فكان صدمة الحداثة والمعاصرة ، والتي حاول النظام الناصرى إحلالها من خلال المنظومة الاشتراكية، كانت سبب النكسة، الهزيمة، وهذا الطرح طرحه أنصار التراث، وخضع له - مع الأسف - أنصار الحداثة!

إن ذلك التفسير، وإن كان الأكثر شيوعاً إلا أنه لا يبرز الوجه الكامل للحقيقة، إن طرح مشروعية إحياء التراث، وكأنه الأب الرمزى، الهوية الضائعة، الانتماء المنقوص، وما إلى ذلك من مترادفات، كان طرْحاً إسلامياً، قومياً ، عربياً؛ ضد الطرح اليسارى، المتغرب الذى كان طليعة ذلك الحين، فالتراث كان مطروحاً أساساً قبل النكسة ، لكنها - النكسة - برهنت على فشل - مرحلى - للعلمنة ، وأجازت ، بل أجبرت الجميع على العودة إلى الماضى، ياساً من المستقبل.

وكانت مفارقة، الصراع الإيديولوجى حول أدلجة التراث، لصالح الأسلمة أو العلمنة، وظهر الاصطلاح - الفنتازى - رؤية تقديمية للتراث!

ويمكن القول فى النهاية، أن النزعات الماضوية، التى نجحت الأصوليات فى إحيائها، بعد فشل - مرحلى - لأحلام التقدمية، أدت للاتجاه نحو الذات المنتكسة لإعادة بعثها، تراثياً سواء كانت هذه التراثات، إسلامياً، قبطياً، فرعونياً، يونانياً.

هل ألتفت أحد إلى أن العودة للتراث عموماً تعنى نكوص الذات، وإحساسها بالعجز أمام مواجهة الواقع المعاش، إن رهانية الماضى، إلغاء لنا الفاعلة، وكأن الموضوع يتحول إلى الذات فى الوقت نفسه.. هذه هى المأساة التى يحاول الجميع تغافلها أو تبريرها!

هل أدرك هؤلاء أنهم، برويتهم التقدمية للتراث، قد سقطوا فى حباله الخطاب النقيض الذى يحتذى بالتراث والهوية ضد الغزو الثقافى والحداثة!؟

وسقطوا - كذلك - فى الاعتراف مشروعية التراث كمرجعية للذات، مع اختلاف - بل قل - تناقض الرؤية، وكذا الاعتراف بعدم إمكان تأسيس وعى جديد، مواز للواقع الجديد، متجاوزاً للتراث والواقع الذى أنتجه!

إن الموقف من التراث بهذا الشكل النفعى يبرز العديد من التناقضات، ليس أهمها عجز العقل العربى المعاصر عن إدراك مغاييرته واختلافه عن العقل القديم الذى يحاول إحياءه.

نعم قد يكون إحياء التراث ، أحد خيارات الذات الفاعلة ، وأحد الحلول المقترحة، لكن - قطعاً - ليس الحل الوحيد، حتى نتقاطع معه عند اختيار أى اتجاه مختلف - ولعل هذا ما يبرز الصدى الخافت الذى لاقتة دعوة د. أنور عبد الملك فى الرهان على قيمة الإبداع الذاتى فى المشروع الحضارى.

لكن حتى مفهوم المشروع الحضارى نفسه يتسم بكثير من ملامح مغايرة الردة الحضارية المتمثلة فى العودة إلى التراث، هذه الصدمة التى استوعبها بعض المفكرين العرب، وسقط فيها الكثيرون! ومع استدعاء التراث، كان ثمة مشروعية لتمسك البعض به، بشكل هيسثيرى واستدعاء اللحظات التى يراها أكثر استتارة من الأخرى، والاستقطاب المزدوج من قبل الحداثيين والتراثيين على السواء بين تثريث العصر أو عصرنة التراث.

هذا الاستقطاب هو ما جعل التراث (كائن حى) يتنفسنا ونتنفسه ، ونتورط فيه، بل ونؤمن به لدرجة الخلاص! فماذا فعل أنصار الغزالي وابن رشد فى معركة الوعى، اليوم بين الأصولية والعلمانية أو كما نسميها نحن بين الماضوية والزمانيه؟

(٦-١) : تنوير التراث ، تراث التنوير:

لن نتساءل : ما التنوير؟ رغم أنه حقنا، ولكننا سنكتفى بذلك التصورات التى يطرحها التنويريون العرب حوله، فجاير عصفور مثلاً - يرى التنوير هو الإيمان بالعقل والحرية والتجريب والتسامح والدولة المدنية (راجع كتبه: هوامش على دفتر التنوير، أنوار العقل، ضد التعصب) أما مراد وهبة، فيرى التنوير ضد الدوجما، ضد العقائد المغلقة ، وأنه لن يكون هناك تنوير حقيقى، إلا بالقضاء على مقولة التكفير، ولن يتم القضاء على هذه المقولة، إلا بالقضاء على علم العقائد - لكنه لم يبين لنا كيف - رجع كتابه (ملاك الحقيقة - مقالة - الزمن والتكفير)، بالإضافة إلى النسبية مقابل امتلاك الحقيقة أو ادعاء امتلاكها، وترك

العقل حراً تماماً يمارس حريته في تبني وبناء تصوراته عن الله والإنسان والحرية، بالإضافة إلى تصورات كليهما عن فلسفة الأنوار الكانطية، وإن كان مراد وهبة أكثر صراحة من صديقه عصفور في طرح انتمائه للعلمانية الشاملة (راجع كتابه الأصولية والعلمانية).

والأزمة فيما يرى كاتب هذه السطور، تتبلور في التبنى - غير المشروط - للمشروع التنويري الغربي، بدون وعي بمستلزمات إنتاج التنوير العربي الحقيقي، مما يخرج بعض التصورات من التنوير إلى التزوير، كما يصف د. عماره كتابات العشماوى، بأنها تزوير للإسلام، لا تنوير!

إن التنوير، فعل مختلف بالتأكيد، يهدف إلى الحرية، ولكنها - أى الحرية - تفترض نظرياً وجود النقيض، وهو اللاحرية، ومفهوم التنوير نفسه، نسبى، يتموضع في ثقافة وتاريخ معينين، فليس ثمة مصطلح في المطلق، والتنوير العربي، لا جدال، يختلف عن نظيره الغربى، على الأقل في سياقات إيداعه الزمانية والمكانية!

السؤال الآن هو.. ما الفرق بين تنوير التراث وتراث التنوير؟! نعتقد أن الفرق اللغوى، والمعنوى، واضح فإن عملية الإنارة، الإضاءة، تنوير التراث، هى نوع من إسقاط رغبات الذات الدراسة، على الموضوع المدروس، وبالتالي فتتوثر التراث، يعنى - من جهة - إسقاط مفهومات التنوير عليه مثل (العقلانية - التسامح، التطور، الثورة، القطيعة المعرفية) وما إلى ذلك من مصطلحات مرتبطة بالتطور التاريخي لمعجم العلوم الإنسانية، على دراسة التراث، راجع (سوسيولوجيا الفكر الإسلامى)، (الإسلام والثورة) وبعض ما سطره مفكرينا عن أن (الإسلام دين علماني) مثلاً!

فتنوير التراث - من جهة أخرى - هو التراث كما يراه المفكر التنويري!

على ما فى ذلك من مفارقة، فليس ثمة تنويرى وإظلامى، ولكنها توصيفات نفى الآخر المتبادلة بين فريقين.

والشاهد انه عندما نندمج - بكل إخلاص - فى تنوير التراث، ونعمل أدوات بحثنا المعاصرة فيه، ونعيد تلوينه وطلاءه، ليصبح بمقاس فكرنا تماماً، يصبح جاهزاً للحديث عن أمجاد التنوير القديم، نصدق نحن

تلك اللعبة، التي تورطنا فيها - فيما يبدو - وإن كانت لا واعية منذ البداية ، وكانت - كذلك - رد فعل للاحتكار التراث من قبل من نختلف معهم، وإعلاء قيمه التي نراها - ضد الحداثة - وتخرجنا من الدين والوطن معاً، فننتحدث عن تراث تنوير عربي، ذلك الذى صنعناه ، نحن وأسلافنا من دعاة التنوير المحترمين، بعد مسافة مناسبة من التناسل التنويرى، ويصبح لدينا - هكذا، وفجأة - تراث تنوير عربى!

إنها عقدة أو ديب - وليسمح لنا فرويد بالاستعارة - فنحن بدأنا علاقتنا بالتراث، من القطيعة معه، والثورة عليه ، والحرب ضده، ذلك الأب الذى سبب تخلفنا عن العالم، وعندما وجدناه قوياً، لا يهزم، بل أنه كاد أن يهزمنا، وعاد لينتقم منا فى (عودة الابن الضال) اندفعنا إليه مهرولين نطلب العفو والسماح، وننور التراث، طاعة مرجأة ، يجوز، خوف، محاولة احتواء، سمه ما شئت غير أنه وعى حقيقى، إنه ذلك الوعى الزائف، والهشاشة النظرية التى حدثتا عنهما محمود أمين العالم! فالتراث هو الأب الذى نحبه، نكرهه، نحبه عاطفياً - بحكم توهم الانتماء - نكرهه عقلياً - بحكم توهم مسئوليته عن تخلفنا - إن علاقتنا به لم تتمفصل كما ينبغى بوصفها علاقة بين ذات مستقلة، وموضوع منفصل، بل تشكلت - لا علمياً - بوصفها علاقة بنوية / أبوية فى آن (لاحظ وصفه بالجذور، الهوية، الأصالة) إنه ذلك الكائن المختفى الذى لم نحدد موقفاً - علمياً - منه بعد!

وما بين تنوير التراث وتراث التنوير - غربى الملامح والقسمات - تدور لعبة الأقنعة، تلك التى يجيدها أنصار التراث وخصومه، لعبة انتهت - الآن - بأن يختار كل فريق لونا معيناً لجيش من الخشب على رقعة الوطن تلك التى يسمونها شطرنج!

(٢) مقدمات نظرية

"الأرض هي الأم التي لا تموت أبداً، تأكل الخبز والملح،
وتقول الحقيقة"

رولان بارت

١- الإسلام الوضعي:

من خلال تجربة الباحث، الممارسة، النجاح، والإخفاق، تبلور اصطلاح الإسلام الوضعي، من أجل تحديد أكثر دقة للمصطلحات، ومنهج علمي منفتح لنقد الفكر الإسلامي، أو الظاهرة الإسلامية بتجلياتها المختلفة، لم نجد بداً من وضعه هذا الاصطلاح الخاص، حتى لا نقع في جدل التفرقة بين الدين والفكر الديني، ويحلنا من التذكير بهذه التفرقة عند التعرض بالنقد والتحليل لاجتهادات المفكرين الإسلاميين على مر العصور، وفي كل الأمكنة.

حيث نحاول التمييز وبدقة بين الإسلام النظري / النص والإسلام الوضعي / العملي / التطبيقي / التاريخي / التفاعلي، وهو يعني باختصار كل مدونات التراث الإسلامي التي دونت من جانب البشر / الفاعلين الاجتماعيين بما فيهم النبي (محمد) على النص التأسيسي في الإسلام (المدونة النصية الرسمية المغلقة) أو (المصحف العثماني) ومحاولة الكشف عن البنى التأسيسية لهذا التراث الوضعي، من خلال البحث في علاقاته المتشابكة مع منظومة العلاقات الاجتماعية، الاقتصادية، السياسية في سياق التاريخ المدون، والمسكوت عنه، ذلك التاريخ الذي استوعب وساق إنتاج هذه النصوص أو تلك.

من ناحية أخرى، نحت اصطلاح (الإسلام الوضعي) لا يمت بصلة إلى المدونة النصية الرسمية الناجزة والمغلقة، لكنه يتجاوزها للبحث عن الدور الذي لعبته القوى الاجتماعية المتصارعة في تشكيل النص النهائي، الناجز / الفاعل، وكذا يجتهد في نطاق تصفية

المتناقضات بين الإسلام التأسيسي / الميثولوجي / المفارق الذي شكل الخطاب القرآني، حتى وصلنا في هيئته المكتوبة والمحفوظة حالياً، وبين الفكر الذي ولده جدل التفاعل بين الذات الإنسانية واحتكاكها بهذا النص المنتسبة لحجيته وقدسيته وثبوته.

ويعتمد مشروع نقد الإسلام الوضعي على بعض الآليات والمنطلقات المتجاوزة لمنتجات الحداثة الغربية، وعقل الأنوار الأوروبي، فيعتمد على نظريات مثل الشفاهية والكتابية، وعدد من المصطلحات المستعارة من حقول معرفية مختلفة مثل الانثروبولوجيا التطبيقية، والتفكيكية، ونقد الحداثة وما بعدها وغيرها من أدوات نقد وتشريح العقل المعاصرة.. في محاولة جادة للانفلات من أزمة الفكر الإسلامي الذي لم يزل يدور حتى في شقه المدعو - مستتير - في فلك نقد ما سلف نقده، أو هدم المهدوم بالفعل!

ويرى كاتب هذه السطور أن نقد الإسلام الوضعي، أحد أهم مداخل الكشف عن بنية الظاهرة الدينية بشكل عام، وفي العمق، والظاهرة الإسلامية بشكل خاص، من خلال المسوغات السابقة يمكننا التعامل مع النص والتاريخ الإسلاميين بوصفهما منتجين لعدد كبير من الإسلاميات الوضعية (سنة - شيعة - خوارج - معتزلة... إلخ).

يطمح هذا المشروع إلى وضع الأسئلة (المستحيل التفكير فيها) موضع المناقشة والأشكلة (أي نزع البداهة عما فهم على أنه كذلك) لتقديم رؤية فلسفية، علمية، نقدية يتطلبها الانفتاح الفلسفي، ضد ضيق الأفق العقائدي، بل لعلنا نذهب إلى أبعد من ذلك لنقول رؤية في (نقد اليقين)، ومراجعته لأجل (إعادة صياغة) الإسلام بشكله النهائي (ياله من طموح!!) وبعد فرز وتصفية التناقضات الوضعية والتأسيسية على حد سواء!

ومما شجعنا - أيضاً - على نحت هذا الاصطلاح، اجتهادات سابقة، عادت الطريق لجيلنا لتناول الإسلام بمناهج علمية وفلسفية محكمة، بعيداً عن التاريخانية الانتقائية، أو النفعية الشعبوية، أو الهجوم الإلحادي على الإسلام.

مما سبق نعتقد أن ثمة إلتباسات بدأت في الزوال، حول منهج الباحث في التعامل مع الإسلام، لفتح أفق هامشي لدراسة الإسلام

بمنهجيات تتوخى الدقة والعلمية والعصرنة!

٢- محنة الإسلام اليوم

أرجو من القارئ أن يتأمل معي، ولو للحظة قصيرة وضع الباحث المسلم العربى الذى يحرص على تجديد الفكر الإسلامى وإثراء اللغة العربية بمعجم علمى حديث، ويجتهد حتى يصبح ما لم يمكن التفكير فيه منذ القرن الخامس عشر ممكناً للتفكير فيه، وما لم يفكر فيه بعد الفكر الإسلامى مفكراً فيه ومفهوماً وملموساً. وعندما يتفرغ الباحث لهذا العمل بنية خالصة وتحمس لدعوة فكرية ثقافية، إذ به يجد أن عدداً من زملائه المتقنين يتجاهلون ما يصدر وينشر ويضربون صفحاً عما قرأوا أو قرروا ألا يقرأوا، ولا يشيرون مرة واحدة لا بالقبول ولا بالرفض إلى اجتهد يستحق التذكير والتأييد، وإذا بفريق ثان من العلماء المرموقين يثرون ويهاجمون ويفترون كذباً ويحملون الكاتب ما لم يخطر بباله مرة واحدة وما لم يقصده البتة؛ ويرددون ذلك فى المجالات والجرائد المغذية للمخيال الشعبوى، حتى إذا طغى ذاك المخيال وأكتسب قوة سياسية، ينقلب المغذون والمؤيدون له إلى أعدائه ومشركيه ومبطليه؛ وإذا بطائفة ثالثة تشكو من صعوبة المعجم وتعقد التركيب وغريبة النزعة وتقل أسلوب الترجمة.. هكذا يتلقى المجتمع العربى المعاصر جهود أبنائه الذين لا يستطيعون أن يتحملوا تأثير العوامل السلبية فيه وانتشار الجهل وعدم التسامح؛ وهكذا تتجدد سوسيولوجية الفشل التى همشت ابن رشد وأمثاله وأزالت نفوذهم الفكرى والثقافى وقضت عليه^(١).

ثمة تحديات عديدة تواجه المثقف العربى المسلم فيما يخص علاقته بالدين والمجتمعات التى تموضع فيها، فمن ناحية هناك التحدى الذى ذكرناه مبدئياً، وهناك تحدى الصورة الأسطورية / اللاتاريخية المرتسمة فى ذهن الجماهير المسلمة عن الإسلام فى عصره الذهبى (أسطورة العهد الذهبى)، تلك الصورة التى تدشن للأصول المتوهمة التى تورط مثقفين كبار بحجم روجية جارودى ونصر أبو زيد فى رفض الأصولية الماضوية المنحرفة فى بنية الوعى الأصولى المعاصر فيناهض كل من هما الأصولية، فى محاولة للتجاوز وصولاً إلى أصولية إسلامية

نقية، باختصار إشكال البحث عن أصول..

رغم أن العقل المنبثق يتقيد بالقواعد التالية:

(١) التصريح بمواقفه المعرفية وطرحها للبحث والمناظرة، ويلج على ما لا يمكن التفكير فيه وما لم يفكر فيه بعد فى المرحلة التى ينحصر فيها بحثه ونقده للمعرفة. ثم يقر بحدود هذه المرحلة من الناحية المعرفية أو محدوديتها. فكل مرحلة تاريخية لها محدوديتها الفكرية لا محالة.

(٢) أنه يحرص على الشمولية والإحاطة بجميع ما توفر من مصادر ووثائق ومناقشات بين العلماء حول الموضوعات التى يعالجها. ولا يقنع بالمصادر المتوفرة فى لغة واحدة، وإنما يهتم بالإلمام بالإنتاج العلمى فى سائر اللغات وبقدر الإمكان. ويشير بالإحاح إلى كل ما هو جديد أو متمم أو مصحح أو مخالف لما أتى به العلم فى كل مدرسة من مدارس البحث. وهذا الموقف ينافى التثبث بتفوق أمة أو سنة أو اتجاه أو لغة أو عصر أو دين أو فلسفة على غيرها، من حيث التعلق بقيمة العلم وطرق إنتاجه. لا سبيل مثلاً للتعرف على الظاهرة الدينية إذا جهلنا وأهملنا مناهج التاريخ المقارن للأديان والإلمام بما تقوله كل أمة عن دينها وفى لغتها.

(٣) إن العقل المنبثق حديثاً يعتمد على نظرية التنازع بين التأويلات بدلاً من الدفاع عن طريقة واحدة فى التأويل والاستمرار فيها مع رفض الاعتراضات عليها حتى لو كانت وجيهة ومفيدة. لا يصح مثلاً أن نختار عقلانية ابن رشد ضد الغزالي أو ابن سينا أو العكس. بل يجب أن نفهمها كلها ونحسن تفسيرها ونقارن فيما بينها حتى نستخرج نقاط الخلاف ورهان التنازع، ثم نقيم مدى تقبلها من قبل الناس أو مدى رفضها، وتتبع أسباب رواجها أو فشلها فى العصور اللاحقة والبيئات المختلفة. وهذا المنهاج ينقذنا من السياج الدوجمائى المغلق، ويحررنا من مبدأ "الأمة الناجية" و"الأمم الهالكة" التى إنبنت عليه كتب الملل والنحل.

(٤) إن العقل المنبثق حديثاً كلما حاول أن يؤصل نظرية أو تأويلاً أو حكماً يكتشف أن الأصول المؤصلة تحيل فى الواقع إلى مقدمات ومسلمات تتطلب بدورها التأصيل والتأييد والتحقيق. وهكذا يتواصل

البحث إلى ما لا نهاية حتى نكتشف استحالة التأصيل. ثم نكتشف تاريخية كل تأصيل، أو ما اتخذ أصلاً في منظومات معرفية سابقة موروثة مقلدة. وقد اكتشف القدماء صعوبة التأصيل أثناء مناقشاتها حول الإجماع والقياس (انظر مواقف ابن حزم مثلاً، وأسأل لماذا فشل مذهبه واحتكر المالكيون عملية التسيير التأصيلي للشريعة في الغرب الإسلامي؟).

٥) يحذر العقل المنبثق الجديد من التورط مرة أخرى في بناء منظومة معرفية أصيلة ومؤصلة للحقيقة - لماذا؟ لأنها سوف تؤدي لا محالة إلى تشكيل سياق دوغمائي مغلق من نوع السياجات التي يسعى هو بالذات للخروج منها. وبالتالي فهو يرفض خطاب المنظور الوحيد لكي يُبقى المنظورات العديدة مفتوحة. كما أنه يحرص على ممارسة الفكر المعقد لأنه يحترم تعقد الواقع ويتبناه ويذهب في ذلك إلى تجريب الفكر الافتراضي لكي يفسح المجال لجميع أنواع ومستويات التساؤلات والإشكاليات.

٦) ليس من الإنصاف اتهام العقل المنبثق بتفضيل التعقيد على التبسيط، والتفكيك على إعادة البناء والإصلاح، والتجول في فضاءات البنيات المعرفية وبحور الأفهومات المجردة على التلقين التدريجي للمعلومات الأساسية في لغة سهلة، متداولة بين الناس!

٧) عند ذاك سنتخلص من الاتهامات العقيمة والاحتجاجات الفارغة والجدالات الباطلة المستمدة من البنيات العقائدية الموروثة والثنائيات المتناقضة المسيطرة على التفكير الأنطولوجي - اللاهوتي - المنطقي وعلى التفكير التاريخي المتعالي واللاهوتي السياسي (بمعنى السياسة الشرعية).

عند ذاك سيتضح أيضاً للكثيرين الذين يساهمون بجدية ثائية والتزام فكري أن تطبيق المنهج النقدي التفكيكي على ما أصله العقل في الماضي، أو ما يواصل تأصيله تقليداً فقط للموروث غير المفكك، لن يؤدي إلى نفى الموروث مبدئياً أو هدمه، أو جهله والإعراض عنه، أو خفض من قيمته ودوره التاريخي. شتان ما بين المشروع الاستقرائي الاكتشافى الحفري الانصافى المستنطق للمسكوت عنه والمزيل لأنواع التلبيس والحجاب، الذي يعمل من أجله العقل المنبثق، وبين

الخطابات الإيديولوجية الأصولوية والعلمانوية والشعبوية والقومية والخصوصوية والإيمانية والتاريخوية وغيرهما من البنيات الطاغية على جميع المجتمعات المعاصرة، حتى أصبح المتقدمون والمتأخرون والغالبون والمغلوبون والأغنياء والمحرومون يعانون جميعاً من الفوضى الدلالية أو المعنوية المنتشرة^(٢).

الإسلام اليوم فى محنة حقيقية فهو يعانى من تشويش انتهاكى وتعدى إيديولوجى. من كل مدعى الأسلمة، فكل داعية يقدم إسلاما يدعى أنه ذو الأرثوذكسية والصحة المطلقة، وخلافه كفر، أو تجديف لا طائل من ورائه.. ومع تشكيل هذه الخصوصية - هى فى الحق خصوصية - لا يعترف صاحب كل تصور بأن إسلامه شأن شخصى.

إذا أضفنا إلى ما سلف ذكره صعوبة إن لم تكن استحالة التواصل بين المثقف المعلمن / المتسلح بالوعى النقدى الفلسفى وبين الجماهير العريضة، المعتمدة على ثقافة شفوية مستقاة من خطب الجمع ودروس المساء... إلخ!

هذا عن الجماهير التى تعتمد فى فهم إسلامها على آليات عمل العقل الإيمانى / العملى / الاعتقادى، بعيداً عن المسلم الذى يحاول الإطلاع على اجتهادات بعض مفكره، فيقبل القدماء ويرفض المحدثين مثلاً، مسلحاً باستراتيجية الرفض.

فالقارئ:- كل قارئ - يتصف بما يسميه علماء النفس والألسنيون باستراتيجية الرفض، وذلك لأن كل قارئ أو مستمع لخطاب ما هو ذات مشكلة بواسطة عقائد ومبادئ يقينية ومقدمات إيديولوجية ومقاييس موروثة، وكلها راسخة فى العقل والمخيل ومكونة للوجدان وموجهة ومكيفة للإدراك - وهذه العوامل المركبة تكون نسق الذات.

وعندما يطرأ على هذا النسق المجهز القوى مفهوم غير مألوف أو نظرة للعقل غير متلائمة مع "الموروث والمعتاد" يلتجئ القارئ أو المستمع إلى وسيلة من وسائل الرفض لحماية نسق ذاته حتى لا ينحل ويفتت ، فتتحل بذلك "الشخصية" .. وهكذا تبطل وتستحيل المواصله بين العقول والضمائر، وتبقى البنيات الفردية على ما هو عليه ويستمر المجتمع مكرراً لتقاليد ومولداً للأنساق الذاتية نفسها^(٣).

لعل هذه باختصار محنة الإسلام اليوم!

٣- الصوت والنص:

فى دراسة كاتب هذه السطور عن (الظاهرة القرآنية) رأيت رئيسة تحرير (أدب ونقد) التى نشرتها تغيير العنوان، لأنه بدا مثيراً بل وتعرضت الدراسة لحذف رقابى، لذات السبب، فتم تحويل العنوان من العنوان السابق إلى (النص القرآنى: محاولة للفهم) على الرغم من الفارق الجوهرى بين الظاهرة والنص، وكذا بالرغم من قدم مصطلح الظاهرة القرآنية حيث عنون به المفكر الإسلامى الجزائرى مالك بن نبي أحد أهم كتبه، ولم يهتم أحد بالكفر، فبدأ الباحث - كاتب هذه السطور - جاهلاً أمام قارئه، لأنه لا يعرف الفرق بين النص والظاهرة والخطاب، ثم أن احتفاظ متن الدراسة بعنوانها، والفقرات المحذوفة تحدث بلبلة وانقطاعاً عند القارئ الفطن - فى هذا الكتاب سيجد القارئ النص الأصلى للدراسة - وكان محور الدراسة حول هذه الفكرة، وهى الفرق بين الصوت والنص^(٤).

فالصوت / الكلام المسموع، يمثل الثقافة الطبيعية والشفهية التى تشكل فيها القرآن كخطاب نبوى تلفظ به النبى كوسيط عن الله أو جبريل، والفارق بين الصوت والنص لم يستفاد منه نظرياً على مستوى الفكر العربى، ولم يخط باهتمام أغلب باحثى الإسلاميات، ولعل القارئ الرافض يتساءل: ما أهمية هذه الفروق والاختلافات؟

والحقيقة أن ثمة أهمية كبرى لهذه الدراسة - المطلوب إنجازها - فى مناقشة تشكل الرواية الحفصية (حفص عن عاصم) والنفعية (ورش عن نافع) وتبنيهما مقابل الأحرف السبعة أو العشرة / اللهجات القبلية لقراءة / ترتيل المصحف.. من منّا يمكنه قراءة المصحف العثمانى بشكله الراهن قراءة سليمة دون الاستعانة بالذاكرة السمعية؟

فالصوت فى الثقافة العربية هو النص الأصلى، التأسيسى وليست القراءة / الدلالة البصرية المتواطأ عليها باصطلاح اللغويين، ولعل هذا ما يبرز كونها - أى الثقافة العربية - ثقافة رجال لا مقال، ثقافة رواية لا دراية، ليست ثقافة مدونات نصية، هى ثقافة تعتمد فى أصولها القريبة على نقد الرجال / الرواه وتصديق الفحول الثقات.

فالثقافة العربية عرفت التدوين اليدوى فى مرحلة متأخرة نسبياً، مع الأخذ فى الاعتبار التطورات والتغيرات التى طرأت على الخط

العربي، شكله ، تنقطيه، أسلوب كتابته، إضافة إلى كون التدوين وسيلة لحفظ وتثبيت الذاكرة السمعية بذاكرة بصرية ، مع الملاحظة دور أمية النبي - غير المقطوع بها - وأثرها على التلقين الحى المباشر، اعتقد أن استخدام مناهج الدراسة المقارنة بين الشفاهية والكتابية من شأنه تعديل العديد من إيقنتنا الزائفة ولعل دراستنا المذكورة ، خطوة مبدئية على طريق شاق، صعب ، مجهد، طويل!

٤- - تنميط الذاكرة الرملية:

الدين والسلطة فى عالمنا الإنسانى صنوان تقريباً، لا يمكن الفصل بين السلطة ودورها فى تشكيل الدين، أو بين الدين ودوره فى إرساء شرعية السلطة، من هذا المنطلق يمكننا الحديث عن الذاكرة الرملية، وفرضها بفعل السلطة بوصفها ذاكرة التدين!

ففى محاولة لوضع تصور معرفى لتطور العقل البشرى فى العالم، وتقسيم الحضارات القديمة على أسس لا خرافية / أو قومية بعيداً عن تصور طوفان نوح وأولاده التائهين (سام، حام، يافث) وما تبع ذلك من عنصرة للعالم على أسس جنسية ذكورية أبوية توصل كاتب هذه السطور إلى بلورة مدخل ابستمى / معرفى للبحث على أسس مختلفة فى هذه الإشكالية، حسب الطبيعة الزمكانية المشكلة لبنية الوعي^(٥)!

توصلنا إلى إمكانية التعامل مع المكان الذى نشأ فيه الإسلام على أنه بيئة صحراوية، تجارية، رعوية، تنتج وعياً بدائياً ؛ رملياً مفككاً يبدو واحداً (فى تشكيل الصحراء الواسعة) يحفل بالجمع بين المتناقضات، وعدم الاتساق المنطقى، الاتساق كما نفهمه نحن الآن، إنه المثال الأكثر دلالة على تلك الفوضى التى يعيها المستشرق على النص القرآنى، وكذا حيويته ، وانطلاقه قابليته للتأويل، عفويته الخلافة المدهشة فى آن.. واتفق لنا الوقوف أمام بعض الإشارات المميزة للذاكرة الرملية / ذاكرة الصحراء وشبه الجزيرة وما شابه) وذاكرة الطمى / النهر (بابل وآشور ومصر القديمة) ، وذاكرة الملح / الذاكرة البحرية / الساحلية (اليونان مثلاً) مما كشف لنا عن بعض ما بدا مدهشاً!

لم يجب أن يكون الإله العربى - قبل الإسلام - رب القبائل والجبـال ، وعالمه النهائى فوق، فى السماء ، لا فى الأرض؟! ولماذا

تصبح الآلهة والعالم الآخر عند المصرى القديم - ذاكرة الطمى والنيل -
تحت الأرض فى الباطن، الحضر، وليس هناك فى السماء، ولم كذلك
تصبح آلهة اليونان فوق جبال الأوليمب

ونستطيع القارى عذراً فى الإطالة - حيث ورودها - حتى
يتضح الأمر، فالذاكرة الرملية / الصحراوية تتفاعل مع الإنسان سلباً -
فيما يبدو - فلا استقرار - حيث ندرة الموارد المشجعة على الحياة
وممارستها بسهولة - ولا أمان، حيث القبيلة هى كل العالم، ولا خيال فى
لسعة الشمس الحارقة، وإنما فى الليل .

من فى الصحراء يمكنه رفع عينه فى عين الشمس؟
حيث الحال كذلك، لابد أن الليل هو الملاذ، والانثى مطية
الرجل، والجنس هو المتعة المتاحة، والانثى خاضعة لمن يحميها
ويعمقها المأوى والأمان من وحشة الصحراء، وذئاب الجبل، هنا تتعاضد
أهمية السماء، وتتضاءل قيمة الأرض، ذات الحياة الجذباء النهارية،
حيث رعى وتجارة ومسير بحثاً عن ظل شارد فى ملكوت الجبال!
وتصبح وظيفة الدين بخلاف مديونية المعنى، مديونية بيولوجية
بحثة (فليعبدوا رب هذا البيت الذى اطعمهم من جوع وآمنهم من خوف)
سورة قريش، ويهتدى العربى بالنجم (وبالنجم هم يهتدون) ويقسم الآله
(بالنجم إذا هوى) و(السماء والطارق) و(أنه رب الشعرى) والقمر
وغيرها من الإشارات الدالة على البحث عن هدى خارج نطاق
الصحراء^(٦).

إن العربى الذى تلقى رسالة الإسلام منبت الصلة بالأرض، باحثاً
عن انهار من لبن وعسل وخمر، وحرور عين، وجنات تجري من تحتها
الأنهار، ولحم طير مما يشتهى^(٧) فى الجنة التى وعد الله المتقين من
عباده .. لابد وأن الله - فى هذا التصور - قائم على عرش فى السماء،
ولابد وأنه ذكر بالتماهى مع مجتمع ذكورى قبلى، والباحث الجرىء فى
الفكر الإسلامى سيكتشف أن (الله) الإله العربى فى الذاكرة الرملية هو
شيخ القبيلة، الذى اندمج فأصبح رب القبائل (المطلق الفرد المفترض)
تماهياً مع النزعة الإحيائية، إضفاء الصفات الحيوية / البشرية على
الطبيعة والمجردات.

إن دراسة جادة وجريئة للواقع العربى الذى أنتج الدين الإسلامى

سوف تكشف عن عمق هذه الفكرة، فالعلاقة السلبية مع الأرض تنتج وعياً مفارقاً، علوياً، يتصل بكائنات من قبيل الجن، والملائكة والشياطين، ذات صلة بالسماء وعوالمها الرحبة، مقابل الأرض الضيقة!

والعلاقة الإيجابية مع البحر / الأفق المفتوح تنتج آلهة نسبية، بشرية، تخطئ وتصيب، والعلاقة الإيجابية مع الأرض المعطاءة تنتج أفكاراً عن العالم الآخر، البعث الخلود، والآلهة التى تساعد البشر بالسحر، والحكام أولاد الآلهة^(٨).

إننا هنا نلمح فقط، ونضع بعض المعالم على الطريق، ولعلنا أو باحثون آخرون نتناول بالدراسة هذه الافتراضات فى كتابات أخرى جديدة!

المهم أن الذاكرة الرملية / ذاكرة الصحراء، دمجت فى الإسلام، ودمج الإسلام فيها، بحيث أضحت الفصل بينهما من الصعوبة بمكان .. إن لم يكن مستحيلاً، فالإسلام فى صورته الأولى وكما تعامل معه البدوى الرحال، ديانته طوطمية / قبائلية، تطورت من الحنيفية الإبراهيمية، وتحولت فى طورها النهائى، بعد مساندة السماء إلى ديانة معلومة، بتنميط الذاكرة الرملية، ومع ذلك انتصرت عليها - أى تلك الذاكرة التدينية - نزعات تنتمى إلى عوامل وبيئات أخرى مختلفة، فأصبح لمصر إسلامها الشعبى الذى لم يغادر جذوره الشعبوية / الفلكلورية المختلف عن الإسلام السعودى الوهابى مثلاً، بفعل التراكم الذاكراتى، المعرفى فى ذاكرة الطمى .. النيل.

٥ - عربنة التاريخ، تعريب العالم:

"اللغة، ليست بريئة، ولا محايدة"

جاءك دريدا

المعرفة حصيلة جدل الحق واللغة والتاريخ، والتصور البنىوى للعالم مرتبط بالإدراك، المرتبط باللغة، التى يكتب بها التاريخ.

يقول أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابورى، المعروف بالثعلبى فى كتابه (قصص الأنبياء المسمى بعرائس المجالس):

وكان الملك يومئذ بمصر ونواحيها الريان بن ثروان بن أرشييه بن قاران

بن عمر بن عملاق بن لاوذ بن سام بن نوح عليه السلام، ص ١٢٠ فى قصة يوسف بن يعقوب وأخوته!

والنص المذكور يعد نموذجاً واضحاً على ما نعينه من أثر اللغة على التصور الإدراكي للعالم، فاللغة واسطة عبور المؤرخ - الذى كان رايماً شفهيّاً فيما مضى - للقارئ وتاريخه معاً، ومن الصعب استيعاب الإنسان عالماً مفزغاً من لغته، لذا تم تعريب العالم من خلال التأريخ العربى لما قبل الإسلام.

لتصبح أسماء الأماكن والأعلام عند المؤرخ / الراوى العربى قابلة للتعريب، ويعيد المؤرخ صياغة وتشكيل وعينا بالعالم من خلال نمودجه الإدراكي المرتبط باللغة العربية، ومن ثم تصبح هناك إشكالية حقيقية فى التعرف على العالم قبل تعريبه، وسنحاول هنا مناقشة هذه النقطة باستفاضة، ووضع بناءات تصويرية حول العالم قبل تعريبه / عربنته^(٩).

والحق أن هذه الإشكالية تدخلنا فى بنية جدل أعمق - وليس عقيماً - حول اليقين التاريخى ومبرهناته، حيث يحتاج الباحث فى الجذور التاريخية لبنية العقائد والديانات التعرض لأكثر من نموذج لغوى إدراكي للعالم؛ حيال إعادة بحثه وتقييمه!

ربما تسفر دراسة تتبنى هذه الفكرة عن نتائج خطيرة تتعلق بنشأة وتطور اللغة العربية والتأريخ بها، ولها، فهناك مجالات كثيرة ثم فتحها من قبل مفكرين عظام ولكن أحداً لم يجروء على أستكمالها^(١٠)..

ثمة ملاحظة أخرى يمكن كشفها فى سياق الحديث عن اللغة والتأريخ، وهى المفارقة المدهشة - فعلاً - بين النص القرآنى وقصص الأولين / أساطيرهم الواردة فيه، ومحاولة المؤرخ سد ثغراته المتخيلة، مستفيداً من كل ما يقع تحت يده من روايات تمثل خصوصية ما، فى حضارة ما، لاحظ الأساطير التى أضافها الطبرى للنبوات والتعلبى، من التراث الفارسى القديم.

فمن خلال السرد نجد أن النص القرآنى فى عرضه لقصص الأولين، يتجاوز نمودج الراوى العليم (كما فى التوراه مثلاً حيث الإله أحد أبطال الرواية التوراتية) وكذا نمودج الراوى عن أو المحكى عنه (كما فى الأنجيل) ليصبح الإله فى النص القرآنى هو الراوى (البطل /

المشارك في صنع الحدث / المضيء لمشاهدو المعتم لمشاهد أخرى، إنه راوى ما بعد حدثي، تتدخل ذاته في السرد، مستخدماً آلية القطع / الوصل، لأن هدفه الأساسي يتجاوز ذهنية الحكاية إلى ذهنية الإبداع الوعظي (إن في قصصهم لعبرة) فالراوى القرآني (لا منشغل) بما حدث بالفعل، إنه لا تاريخي، منشغل أساساً بما يمكن استقراره مما حدث، مشغول بالمثل، العبرة، ما نتعلمه من التاريخ / القص، لا التاريخ في حد ذاته..

لكنها (إشكالية الصدق الإلهي) أوقعت المفسر والمؤرخ في شرك التاريخانية، فحاول العودة بالتاريخ إلى نموذج الراوى التوراتي، فقام يضع النقاط على الحروف المتخيلة، ويسد ثغرات التاريخ (المفترضة) من الروايات الشفهية عن أساطير الأولين ظناً منه، أنه هكذا يكون التاريخ، وحيال ذلك توظف اللغة لهذا الغرض العظيم^(١١) !

إننا بحاجة ماسة وملحة لمراجعة هذه الإشكالية ، لنرى لأي مدى يمكننا إعادة صياغة العالم، وتأويله، وكتابة تاريخه السابق على الإسلام، لأنها الرؤية العربية الإسلامية للعالم، وليست الرؤية الحقيقية.. ثم أنها - تلك الرؤية - تقوم بتشكيل وعى زائف عما سبقها، لاحظ - مثلاً - التفرقة الإيديولوجية بين الجاهلية والإسلام.

٦- حجية الحديث:

من العالم إلى الخاص، تدور جدلية تعامل الباحث مع الإسلام، فمن محاولة البحث عن الجذور المعرفية للإسلام إلى محاولة نقد حجية الحديث النبوي الأحادي في التشريع، أو استغلال الحديث الأحادي بالتشريع في الفقه الإسلامي^(١٢).

ففي ساحة الجدل الفقهي. وجدنا بعض المغالطات الدائرة حول السنة، حجبها، وإلزاميتها، حتى اعتقد كاتب هذه السطور أن قضية السنة ستحتل مساحة كبيرة من تفكيره، وكشف الجدل المذكور اللبس القائم حول الفرق بين السنة الفعلية (الصلاة، تقسيم أنصبه الزكاة، وخلافه) وبين الحديث (الكلام الذي صدر عن النبي وانتقل مروباً وتم تدوينه نقلاً عن رجال سمعوه لأول مرة من النبي) وبدأت المصطلحات تتحدد أكثر، فنقول حجية الحديث بدلاً من السنة، والمدهش أن الحديث

النبوى مثير لعد كبير من الإشكالات أشرنا إليها فى دراستنا عن (نقد سلطة النص بين التأويل والتأويل المعاكس، وبحثنا الأول عن حد الردة) فمن السهل على الباحث نقده وتمحيصه من خلال النموذج السلفى لنقد الرجال / الرواه / السند أو النص/ الرواية / المتن، ومن السهل إنكاره حيال تعارضه مع صريح النصوص المقطوع بها فى بعض قضايا التشريع (مثل رجم الزانى، الاستمتاع بالجوارى، وغيرها من القضايا الفقهية الخلافية) فالحديث أحادى السند لا قطعى الثبوت ولا الدلالة! لكن الأشكال الذى واجه الباحث وعرضه فى دراسات محفوظة بين دفتى هذا الكتاب، هو لماذا يقتنع الناس بحجية الحديث إلى هذه الدرجة؟!

هنا يبرز دور الفقهاء والدعاة الذين وجدوا فيه مسكاً سهلاً لتلوين مقولاتهم والاعتماد عليه فيما ليس فيه نصاً قرآنياً ملزماً: إن زحزحة علمية لمكانة الحديث لازمة، وضرورية، لكنها ضد الوعى المؤدلج لدى بعض الباحثين الذين يدافعون عن نسبية النص القرآنى وأسباب النزول - الناسخ والمنسوخ، يعتمدون أساساً على الحديث فى هذه الأمور حيث إثباتها مرتين بثبات حجية الحديث، رغم أن أغلب هذه الأحاديث موضوعة!

فالحديث النبوى يحظى - بوصفه المرجع الثانى فى الأدلة الفقهية التى تتبنى عليها الأحكام باهتمام كبير من غالبية الباحثين، لكن الاهتمام الأكبر - من وجهة نظرنا المتواضعة ينبغى وأن يكون بتحديد مكانته المعرفية، ليس حسب الصحة أو الضعف، ولكن بحسب معقوليته وتوافق دلالته مع النص القرآنى، لأن القارئ لكتابات المحققين بالسنة سيكتشف أنه عرضة سهلة لكمية كبيرة وضخمة من الأحاديث التى تحتاج إلى غربة وتصفية، لأنه غالباً ما يتخلى عن استراتيجيات الرفض التى ذكرناها، لصالح الوعى الدينى المترسب فى بنية ذاته الواعية، بوصفه كائن متدين، وهو أمر غاية فى الخطورة مع اعتبارات كالوضع والانتحال^(١٣) فالأمر لا يتعلق بإنكار أو إثبات حجية الحديث قدر ما يتعلق بنصف هذا الدين، لذا فالحاجة ملحة لمراجعة مكانته الآن لوضع حد للتشويش الإيديولوجى الذى يقوم به مستخدمو الأحاديث النبوية خارج سياقاتها الطبيعية، اعتماداً على إهدار السياق لصالح خصوص السبب

وعوم الدلالة، كما أن مراجعة كتلك التي ننشدها شأنها حسم العديد من قضايا الاختلاف في الفكر الإسلامي السني أو الشيعي على السواء، لصالح الخروج من السياق الدوجمائي المغلق، الذي يجد ضالته في حجية الحديث النبوي الشريف!

٧- النص، الواقع، التماهي:

من أشكال التتميط في الوعي المعاصر، ذلك المظهر الذي يبدو به أبطال الأفلام الدينية العربية، حيث يتحول البطل الذي كان كافرًا إلى الإسلام فينخفض صوته الذي كان يدرى كالحمير، ويبيض وجهه وتبيض ملابسه ويتحول من كائن هائج إلى هاديء، وكذا يرتدى الكفار السواد والمسلمون البياض طوال الفيلم، وتتغير الملابس بعد إعلان الكافر لإسلامه، ويتحول إلى كائن ملائكي الملامح بمجرد النطق بالشهادتين.. ما علاقة هذا بالنص والواقع والتماهي؟

النص هو ذلك النسق المتكون من علامات داله، تحيل إلى عالم واقعي أو متخيل، إنه لغة تجسد هما، أيما يكون هذا الهم، والواقع عالم معقد من الرموز والإحالات والوقائع، وعلاقة النص بالواقع تحكمها الجدلية المكونة من التوقع، والذي وقع فعلاً، وأحياناً الوقعة .

لعل القارئ يلاحظ في النص السابق استخدام الباحث للغة بشكل مجازي / رمزي ، حيال توصيف النص والواقع، فبالأكيد ثمة توصيفات علمية لكل من النص والواقع، لكن الباحث هنا يريد إثبات فكرته في سياق نصه نفسه بمعنى إضافة البعد اللغوي والتخيلي، فالنص هو ابن واقعه، الذي يتأثر به، ويؤثر فيه، أو يتفاعل معه سلباً أو إيجاباً.

النص ينتج تصورات عن الواقع، كما أن الواقع ينتج نصه، إذا نحينا إشكالية تأويل هذه العلاقة جانباً، نجد أن التماهي يحدث عندما نفترض قيام علاقة إيجابية بين النص والواقع؛ سنحاول تبسيط المسألة.

من منا يتخيل أن صحابة النبي كانوا يتكلمون لهجة هي أقرب إلى ما يستخدمها البدوي اليوم؟!

إن النص الذي دون حول مرحلة ما، يقوم بتتميط صورة ذهنية عن الواقع المروي عنه، فاللغة العربية الفصحى التي تم استخدامها في التدوين، تقوم بفرض تصوراتها على ذهنية القارئ، فتزيل المساحة

المفترضة - واقعياً - بين الأصل والصورة.

فيعتقد كاتب هذه السطور أنه لم يكن ثمة ما يميز زى المسلم من غيره في بطون قریش أو وديان مكة، ولا لهجة مختلفة، إن الأمر يبدو - بالفعل - مربكاً، أن تحاول تصور واقع حقيقى من خلال نص يقوم بتغطية واقعه الخاص بالذات، إن الفرق بين التاريخ الواقعى وما دوناه عنه تماماً كذلك القائم بين حوارتنا فى الحياة اليومية وطريقة كتابة مذكراتنا، أضف إلى ذلك التصور ذهنى الواعى الذى نمارسه بالحذف والإضافة على ما حدث بالفعل، وبالتالي ثمة فارق جوهري - يحدث - حيل تحول الأشياء من الواقع إلى اللغة، من أفعال، أحداث، احتكاك فعلى، إلى مصورات بصرية دلالية على الورق...

وعليه فإننا لا نستطيع الدفاع عن اضطهاد العرب لأقباط مصر - مثلاً - بوصايا النبى، ولا الآيات القرآنية الدالة على التسامح، إن مساحة كبيرة تظل مغفلة بين النص والواقع، فالرجل المسلم الذى يتزوج على زوجته - مثلاً - مستغلاً ترخيص النص له بالزواج من أربعة، مردداً الجملة الشهيرة (الشرع محلل لى أربعة) ينسى أن علاقته بالإسلام والنص الذى يؤيد حجته علاقة - قد تكون - سطحية، وأن النص إذ أحل له الزواج بأكثر من واحدة، فإنه قيده بشروط قد يستحيل تنفيذها، مثل العدل والقوامة، تتعارض مع الحل المطلق المفترض فى ذهنه، أو المرغوب فيه!

قد تشكل النصوص حسبما تقتضيه طبائعنا، لكن لاشك أن لكل من النص والواقع رهانات واشتراطات، تتجاوز إمكانيات الكتابة والمعاشية.. لذلك من الصعب علينا الآن تصور ما حدث بالفعل، إلا من خلال وعينا، المختلف عن وعى الواقع الذى حدث فيه ما حدث، لذا يخطئ من يظن أنه أصاب كبد الحقيقة عند صياغة تصوراته عن الماضى.

المساحة - التى نتبنى وجودها - بين النص والواقع، هى تلك التى يحاول دائماً - الفقيه المسلم - ردمها بوصفه مكلف بتكليف الواقع مع النص حيناً، وتكليف النص مع الواقع فى أغلب الأحيان لكن التماهى بين الأصل والصورة هو أصل المغالطة التى يقع فيها كل من يعتقد أن الصورة أصلاً، فيحكم الصورة مثلاً على أنها واقع!

وجود نص على أمر ما، لا يعنى ضرورة تطبيقه على مستوى الواقع، ولا يمكننا الدفاع عن رداءة الواقع بروعة النصوص، المحملة بالانطباعية، والمجازية، وكل أدوات إنتاج وصياغة المعنى فى عصر ما ودوننا دلالة على عمق هذه الفكرة، أفلام السينما (الأبيض وأسود) التى ما أن تشاهدها إلا وتشعر أن العالم وقتها كان قائماً جداً بلا ألوان، وارتباط زمن الفن الجميل، الرومانسية الحالمة، وغيرها من المعانى والدلالات، بهذه الصورة التى تفتقد الألوان الطبيعية

إنها فكرة خطيرة، تجرنا جراً إلى إعادة النظر فى فهم العلاقة الجدلية بين النص والواقع لإزالة التماهى المفترض فى مخيلتنا، لنقيم فصلاً - تفهماً - بين النص والواقع والتطبيق، حول هذه المفهومات تدور دراساتنا عن الدين والنص والتاريخ فى هذا الكتاب، لعلنا حاولنا إزالة بعض الالتباسات الخاصة بهذه العلاقة المعقدة والمتشابكة بين هذه المفهومات!

٨- الأسطورة والتاريخ:

إذا أردنا تشكيل علم تاريخ جديد - بالفعل - للأحيان فإنه ينبغى علينا أن نهتم بالأبعاد الثلاثة التالية للمعرفة: أى المعرفة القائمة على الأسطورة، والمعرفة التى ينتجها علم التاريخ النقدي، ثم أخيراً المعرفة التى يؤمنها لنا النقد الفلسفى.

إن الأديان - أكثر من أى شئ آخر - تتطلب اللجوء إلى هذه الأبعاد الثلاثة، وذلك لأنها هى بالذات كانت قد استخدمتها وجيشتها بدرجات متفاوتة وطبقاً لصياغات أو تركيبات معينة. ويمكن لعلم التاريخ الحديث، بل وينبغى عليه، أن يفككها^(١٤).

لقد سعت الدراسات الانثروبولوجية إلى إعادة الاعتبار (للأسطورة) بوصفها أحد مراحل الفهم البشرى، أو التاريخ القديم من منظور الإنسان الذى عاش هذا التاريخ وعبر عنه بصياغات أسطورية، ومن هنا كانت الأسطورة هى الأم الحقيقية للتاريخ، ثم أصبح التاريخ عرضة لإعادة الأسطورة.. فى إحدى تأويلاتها!

إن الفرق بين الأسطورة والتاريخ ضئيل جداً إذا قيس على التاريخ الدينى أو التاريخ المعنى بالدين، ولعل هذا الفارق المتضاعل دائماً هو

السر وراء تلك الصورة الأسطورية اللاتاريخية حول الإسلام، بداياته، تطوره، صراعات المنتمين له، مما يلح على حاجتنا لدراسات متعمقة في بنية الوعي العربى للكشف عما هو تاريخى علمى، فعلاً، وما هو خيالى، مفارق، تمت أسطرته!

ولعل قصص الأنبياء، أوضح مثال على التتميط والأسطرة معاً، فملاحم النبى عند بنى إسرائيل - وكما دونت التوراة - هى ملاحم الصورة التى عايشها الكهنة / الكتبة ، وليست الصورة الحقيقية - ها نحن أولاء نعود إلى إشكالية النص والواقع - حيث تم الوصول إلى نمط معين لرجل الدين، رسمت عليه ملاحم الشخص / النبى ، وأبطال القصص الدينى من خلاله، ففى المخيلة الكهنوتية الإسرائيلية - وحسب نظرية النسبية القيمة والأخلاقية - لا مانع من زنا لوط بابنتيه - أو زنا ابنتى لوط به - ولا أن يبدو - أبو الأنبياء - إبراهيم قواداً يستترزق من عرق امرأته سارة، وتقديماً على أنها ليست زوجته فى كل بلد يذهب إليها ليخرج محملاً بالهدايا؛ ولا أن يقتل سليمان قائد جيوشه طمعاً فى زوجته، ولا أن يحطم موسى الألواح غضباً من قومه، ولا أن يزنى يعقوب بزوجة ابنه، ولا أن يكذب إبراهيم خوفاً من شر، وغيرها من الهفوات والأخطاء البشرية التى قد نراها لا تليق بنبى!!

أنشاء مراجعة الباحث لقصة النبى موسى بين التوراه والقرآن وقع فى مغالطة فهم طبيعة الشعب اليهودى من خلال النمط الموسوى، على أنه التجلى الجمعى، لكل ما يحمله موسى من صفات شعبية عنصرية ، متناسياً، أو (لا مكتشف) لدور التدوين فى تشكيل هذه الصورة عن موسى، فالنتميط التوراتى / الكهنوتى هو الذى صنع موسى على شاكلة كهنة اليهود، وليس العكس، وبالمثل تصور العربى عن النبى والنبوة نمط مثالى خالى من كل ما من شأنه الحط من قيمة النبى بوصفه حلقة الوصول بين الإلهية والبشرية، فهو إنسان أقل من إله، وأكبر من ملاك!

إن الملاحظات سائلة الذكر من شأنها زلزلة يقيننا التاريخى، بشدة، وهو أمر غاية فى الصعوبة ، لكنه ممكن بكثير من الجهد، والمثابرة، والبحث الرصين الدؤوب عكس التيار الذى تدشنه الكتابة التاريخية، لنبحث فى العقل عن لا عقلانيته، وفى التاريخ عن أسطوريته،

بالمعنى المعاصر والبنوي للأسطورة، حسب مختلف وظائفها ومعانيها وتأويلاتها المتباينة!

٩ - نقد الاجتهاد:

"لا توجد نصوص قتلت بحثاً، ولا نصوص منهكة" "دريدا".

نقد الإسلام الوضعي، يشمل في النهاية نقد الاجتهاد بوصفه فاعلية ذهنية في فهم النص والواقع معاً، يتجاوز جمود النص في حركة الواقع، وبالتالي فإن أحد أهم محاور هذا النقد على مستوى الفقه، أى نقد مفهوم الاجتهاد الكلاسيكي، بوضع تصورات - لا تأصيلية - أقرب إلينا من التصورات القديمة عن القانون والدولة والمواطنة والشرعية، إنها إعادة الصياغة التي ندعو إليها.

في سياق جدل الباحث مع فكرة إعجاز القرآن، مثلاً، وجدنا بعض الأسئلة التي قد تدور في ذهن المسلم، ويخشى الإفصاح عنها، مع مقبوليتها مثل: ما هي الصفات الواجب توفرها في نص ما حتى يكون مقدساً، معجزاً؟! ثم ما هي أسس الإعجاز في النص القرآني، لنصل إلى مفتاح مركزي للقضية، أن أهم شروط الإعجاز والقدسية هو - الجهل / الغيب كمفهوم تأسيسي في الأديان!

تماماً كما أن السحر علم مجهول المصدر بالنسبة للمتلقى المندهش، لكنه معلوم للساحر / صانع الألعاب، أن الجهل أو الغيب الذي يحتل (مكانة معرفية!!) مرموقة في الأوساط الدينية أصل الإعجاز المفترض، فالإعجاز هو قدرة الآخر على إخفاء سر ما يقدمه لي، وهو - أيضاً - عجز الأنا عن فهم الآخر.. والمعجز لنا - مثلاً - قد يكون عادياً جداً لغيرنا، لنتخذ سر الهرم الأكبر كمثال، فهو إذ تم - بالفعل - بناؤه لا يعد معجزاً لمهندسه، ولكنه بالنسبة لنا أحد أكثر عجائب العالم القديم إعجازاً من حيث إسراره التي لا نكتته!

ثم من الذي سيحكم على نص ما بأنه معجز؟ تذكرنا هذه الفكرة بآيات التحدى الواردة في النص القرآني، للكفار بان يأتوا بمثله، بسورة منه، بآية.. إلخ، من الذي سيحكم على النص النقيض المختلف؟! أليس هو الوعي البشري القاصر عن إدراك أسرار الإعجاز، أو ليس هو الوعي المشحون دلاليًا بعجزه عن إدراك السر، بل هو في النهاية مؤسس

الإعجاز بعجزه!

ثمة أفكاراً كثيرة تدور في ذهن الباحث، تحتاج إلى مباشرة في الطرح، وجراءة لا متناهية في التناول، سنحاول الإفصاح عنها في كتابات قادمة تدور حول طرح مفهومي وفلسفي جديد لتجاوز تراث الآخرين عرباً وغرباً من أجل (نقض) الثنائيات المتخلفة الحاكمة لتصوراتنا عن العالم التي ليست بالضرورة متطابقة معها!

ونقد الاجتهاد هو الجزء العملي من مشروع الإسلام الوضعي والجزء النظري يتم استيعاب أجزاء منه من خلال التطويرات السابقة، ولعلنا بدراستنا عن (نقد العقل الإسلامي: متى وكيف؟) وضعنا ملمحاً على طريق نقد الاجتهاد، إضافة إلى محاولة مناقشة صلاحية بعض أحكام الشريعة الإسلامية للتطبيق، وفق شروط إنتاجها وصلاحيتها للاستمرار من عدمها؟!

١٠ - الأنا - الآخر، نحو مفهوم جديد:

لقد أنتج تاريخ احتكاكنا بالغرب عدد لا يستهان به من العداوات التي شحنا بها في سياق تقسيم العالم إلى ثنائيات، فنصوغ مصطلحات مثل الإيمان الكفر، الذكر الأنثى، الله / الشيطان، الروح الجسد، وهكذا نقف ثنائية الأنا والآخر كالوا والمفصلية منتصبة لإعلان عدم إمكان التواصل، لتتحول الأنا إلى ذات مثقلة بكل هموم تراثها ويصبح الآخر كائن مختلف، غالباً ما يصبح عدواً..

ولكن الباحث يحاول طرح مفهوم جديد لكل من الأنا والآخر منتبهاً إلى تزمين الأنا - إلحاقها بزمناها - وأنيبتها، وإلحاق الآخر بكل ما يميزه عنى، فالأنا الآن هي همومي - ومن ضمنها تراثي - ولكنني أتعامل معه بشكل مختلف، بوصفي ذات مستقلة عن موضوع دراستي! لعلنا من خلال هذا الطرح، والذي نلح عليه في إشكالية المنهج أو تراث الوهم، وهم التراث، نتجاوز حروب التكفير الدائرة دفاعاً عن الفهم الحيوي المنتج لتراث مختلف، من شأنه زلزلة اليقين المفترض، والمريح على كافة الأصعدة المعرفية.. إن فكرة نقد اليقين هي فكرة الأنا/ الآن وليس الأنا الممتدة في التاريخ التخيلي عند الآخرين، الأنا في القرن الحادي والعشرين، تحاول دراسة إشكاليات معرفية تنتمي إلى ما

يجاوز عشرات القرون من التاريخ المدون، لابد وأننا سنفهم العالم بشكل يبدو مختلفاً، لتجاوز ما يجب تسميته آخر.. ولعل القارئ سيجد في الصفحات القادمة بعض الدراسات التي تحاول شق طريق مختلف، لأننا تدعى الاختلاف، في موضوع يهمننا جميعاً، ألا وهو فهمنا لإسلامنا في عالم اليوم..

الإشارات والإيضاحات

- (١) أركون محمد: أين هو الفكر الإسلامى المعاصر، ترجمة وتعليق هاشم صالح - دار الساقي - لندن، بيروت، ط ٢ ١٩٩٥ ص XIII من المقدمة.
- (٢) أركون، محمد: الفكر الأصولى واستحالة التأصيل (نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامى)، ترجمة وتعليق هاشم صالح - دار الساقي - لندن، بيروت ط أولى ١٩٩٩ ص ١٦-١٤.
- (٣) أركون، محمد: أين هو الفكر.. سبق ذكره ص xxv.
- (٤) يمكن لقارئنا العودة إلى: والترج. أونج، ترجمة د. حسن البنا عز الدين، ومراجعة د. محمد عصفور بعنوان الشفاهية والكتابية - عالم المعرفة - الكويت ١٨٢، وكذا كتاب د. مراد عبد الرحمن مبروك، من الصوت إلى النص - الهيئة العامة لقصور الثقافة - سلسلة كتابات نقدية (٥٠) وهما أهم مراجع اللغة العربية فى التنظير للشفاهية والكتابية، وقد أستشهد بهما الباحث فى الدراسة المذكورة.
- (٥) تعد أول إشارة لهذه الرؤية الجديدة، مكتوبة فى دراسة الدين والنص والتاريخ.. الذى يجدها القارئ فى هذا الكتاب.
- (٦) يمكن فى هذا السياق العودة إلى خليل عبد الكريم فى كتابته (قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية) و(الجنود التاريخية للشرعية الإسلامية) حيث يوضح مدى تأثير البيئة ودورها فى تشكيل تصورات ومدرجات العربى عن العالم، وكذا عبد العزيز سالم (تاريخ العرب قبل الإسلام).
- (٧) لاحظ ارتباط التصور القرآنى عن الجنة بكل ما يشتهي البدو والمحروم منه فى الأرض، فالجنة القرآنية تداعب أحلام البدو الرحل، ماذا لو بشر القرآن المصريون بجنات تجرى من تحتها الأنهار، إنها بالنسبة لهم حقيقة واقعة، ففرعون يقول: أليس لى ملك مصر وهذه الأنهار تجرى من تحتى؟!.
- (٨) ثمة ملاحظات كثيرة يمكن إضافتها، لكننا أثرنا مناقشتها فى الإشارات، لكونها مجرد مخاطرة افتراضية (لاحظ مثلاً الدعاء، تمنى حدوث الشيء بتدخل الله، وعلاقته بالسحر القديم وهو إرغام الآلهة بكلمة السر على تنفيذ رغبات الإنسان، وتقسيم العالم إلى مملكتين إلهية وشيطانية، فالدعاء يقبله الله أو يرفضه، والسحر يقوم به الشيطان، والفرق بين المعجزة والسحر فالأولى من اختصاص الآلهة والأخرى من اختصاص الإلهية النقيضة للشياطين مثلاً.. وغيرها، فليسمح القارئ لنفسه بالسباحة فى مجال الافتراض التخيلى!

(٩) راجع بتوسع الكتاب القيم للراحل لويس عوض: مقدمة فى فقه اللغة العربية، لاستيضاح هذه الإشكالية، وكيفية وقوع بعض الباحثين فى شرك هذا التعريب، ومغالطات أكبر من أن تحصى حول سبق هذه الحضارة أو تلك من خلال تعرفهم عليها بعد التعريب، ودونك مغالطات على فهمى خشيم حول آلهة مصر العربية / والفرعون العربى، وكذا مغالطات كمال الصليبي فى (الثورة جاءت من جزيرة العرب. وخلاف ذلك من مغالطات مرتبطة بأسماء القبائل والهجرات القبلية العربية وما قبلها تستند إلى التاريخ المدون الذى يشمل أنموذج تعريب أو عربنة العالم.

(١٠) لعلنا نشير هنا إلى تجربة لويس عوض السالف ذكرها، وتجربة محمد أحمد خلف الله فى الفن القصصى فى القرآن الكريم ولم يجروه أحد على تجاوزها من الفن القصصى إلى أساطير النبوات التى يحاول كاتب هذه السطور بحثها حالياً، وإعادة تكييفها فى السياق العام للتطور الحضارى وفقاً لنقد النموذج المذكور سلفاً، ثم تجربة طه حسين فى الشعر الجاهلى، وغيرها من الأفكار العبقريّة التى لم يتم بحثها تفكيرياً بشكل مرض علمياً حتى الآن!

(١١) راجع كتابات المؤرخين، قداماء ومحدثون عن مرحلة ما قبل الدين الإسلامى / النص القرآنى وقصص الأنبياء الواردة فيه، حيث لم يتم استيعاب المفارقة السردية فى النص القرآنى، ولعل أمثلة مما كتبه ابن خلدون فى مقدمته حول نقد التاريخ فى حوادث بعينها، تردنا إلى مراجعة اللغة ودورها فى التاريخ من جهة، والمخيل الشعبى ودوره فى تلميط التاريخ وتغذيته بعدد لا نهائى من الحكايات والأساطير، كل مؤرخ حسب مكانية حضوره وكتابته... فالقرآن متجاوز لأغراض التاريخ، مرتبط بفن القص، لكن ذلك لا يرضى غرور الباحث، فيبحث عن جذور الحكايات، ليجدها فى روايات ومدونات الشعوب القديمة فيضيفها، وكان - الله - جلا وعلا نسي إضافة هذه التفاصيل، تصور ساذج طفولى - غير ناضج، لكنه تراثا.. بكل أسف!

(١٢) فى الصفحات القادمة سيجد القارئ بحثاً لنا بعنوان (من بقايا التراث السياسى فى الإسلام: حد الردة) يعد هذا البحث أول ما نشر للباحث حيال تشكل علاقته بالإسلام على مستوى الرعى الإصلاحى، متمثلاً اجتهدات محمد عبده، وجمال الدين الأفغانى، فجاء هذا البحث فى سياق تربة الإسلام من اتهامات التكفير ونفى الآخر، وأشياء أخرى، ليثبت أن لا حد للردة بالقتل فى الإسلام وأنه اجتهد فقهي أستتر إلى أحاديث أحادية لا يمكن اعتمادها كأساس للحدود: والغريب أن يثير هذا البحث ثائرة بعض الحماسيين، فعدوه عدواناً على سنة النبى برفض الباحث استقلال السنة

الأحادية بإيجاب واجب أو تحريم محرم!

(١٣) راجع بتوسع: جمال البنا: نحو فقه جديد ، والأصالة العظيمة الكتاب والسنة،
ومحمود أبو رية (السنة النبوية أو دفاع عن الحديث) وإبراهيم فوزي (تدوين السنة)
ومحمد الغزالي (السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث) وكذا كتابات أحمد
صباحي منصور، ومحمود كريمة!

(١٤) محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر - سبق ذكره - ص ٤٣-٢٣.

الباب الثانى

دراسات تطبيقية

(١) نقد الإسلام الوضعي قراءات نقدية في الخروج على النص

١ - تمهيد لا يدعى العصمة:

نقد العقل الإسلامي أو الفكر الديني الإسلامي هو المشروع الذي ينجزه الباحث عبر دراسات سابقة أو لاحقة ^(١) من أجل دراسة شاملة لنقد الإسلام الوضعي، ذلك الإسلام الذي يضع الأسس للآخر المختلف معه على أرضية الإسلام ^(٢) ثم يخرج عليها، فيدعى أنه (لا اجتهاد مع النص)، ثم يخرج في تنظيراته الوضعية على النص أو يؤسس إيديولوجية للخروج على النص، والأدهى أنه يمارس ذلك تحت غطاء سلطة النص نفسه، بوصفه منتج هذه السلطة.

وفي هذه الدراسة نحاول الكشف عن بعض البنى التأسيسية للإسلام الوضعي السني، لقد دشّن الفكر الإسلامي الوضعي حجة فقهيّة تخرج على النص القرآني في بعض تفصيلاته، وتضيف عليه، وتؤثر في فهم غالبية المسلمين بأيدولوجية تعارض الأصل الإلهي بوعي أو بدون وعي.

فمثلاً كل مسلم يعتقد أن الذبيح في قصة إبراهيم والذي سبّب عيد الأضحى هو إسماعيل بينما النص القرآني لا يصرح باسم الذبيح - بل على العكس تماماً - النص القرآني يلحق قصة الذبح بإسحاق، ولكن لأسباب إيديولوجية قبلية عروبية يصر - أغلب - المفسرين على أن الذبيح هو إسماعيل وليس إسحاق.

كذلك لا تجد في النص القرآني آية واحدة تضع عقوبة دنيوية للمرتد - الذي يرتد عن الإسلام - ومع ذلك يضع الفقهاء باباً في الفقه تحت عنوان أحكام الردّة والمرتدين، وإن أثبتنا أن القرآن لا يضع عقوبة دنيوية أو حداً للمرتد نواجه بتهمة الارتداد! فقد شكّلت السنة النبوية بكل إشكالياتها إلى جانب الفقه مقدساً

موازياً للنص القرآني، بل وأقوى منه في الحجية والإلزام.. فلا تجد عقوبات بشعة في القرآن لتارك الصلاة، بينما تدشن السلطة الفقهية كل أدواتها في إنتاج متخيلات إرهابية تتطور مع كل عصر لتناسب أدوات إرعا به.

الإشكالية جد معقدة، وما نحاوله هنا ليس رصداً لكل المتناقضات القائمة بين النص الأصلي (القرآن) والنصوص المؤسسة عليه، وميراثه الفقهي السلطوي السني، وهي نصوص تشكلت لوضح إسلام يدعى أنه الإسلام الحق وتخفي روح الإسلام، ذلك الدين الذي جاء تطوراً طبيعياً في ختام مرحلة طفولة العقل البشري، ليرسي قواعد اجتماعية وسياسية ومدنية تناسب ملامح القرن السابع الميلادي في شبه الجزيرة العربية. والإشكالية تتضح أكثر كلما تعمقت في فهم هذا الدين، فالفكر الإسلامي السني وهو صاحب السلطة الدينية - شئنا أم أبينا - هي التي تنتج سلطة النص المسيطرة على الوعي الجمعي للمسلمين، إذا درست هذا الفكر جزئياً ، وجدته بلا إشكاليات، وتتضح هذه الإشكالات كلما حاولت رصد هذا الدين كلياً.

وما نحاوله هنا - وعفواً للاستطراد - هو إعادة فهم الطبيعة الجدلية بين النص الأصلي ومتغيرات العصر، إلى جانب تحليل البنى التأسيسية لهذا الدين، وإعادة تركيبها من جديد، وهي محاولة تختلف عما فعله القدماء في سياق إثبات صلاحية النص لكل زمان ومكان وفض استباكاته الداخلية بوضع علوم القرآن (الناسخ والمنسوخ - المحكم والمتشابه - أسباب النزول - إعجاز القرآن).

وفي سياق هذه الدراسة سوف نعرض لنماذج من التأسيس الإيديولوجي للفكر الإسلامي واختياره لتأويل واجتهاد مع النص لا يستند إلى النص أساساً.

مشكلة المنهج

أثيرت مشكلة المنهج التعامل مع الدين كما يمارسه الباحث من خلال مناقشات دراساته السابقة، وليكن هذا المنهج واضحاً بلا التواء أو مداره، ومنهجنا في التعامل مع الدين ، إنه كغيره من المناشط البشرية الاجتماعية يمر بثلاثة مراحل:

المرحلة الأولى: مرحلة الآلهة والأبطال الخارقين.

المرحلة الثانية: مرحلة الرجال العظام.

المرحلة الثالثة: مرحلة البشر العاديين.

وهذه المراحل على التوالي مرحلة أسطورية ميتافيزيقية (الإله) منفصلاً عن العالم، ومرحلة اتصالية بين الأسطوري والواقعي هي مرحلة صياغة النص القرآني والاتصال بين الإلهي والإنساني وإنتاج الرجال العظام (النبي والصحابة الأوائل)، ثم المرحلة الوضعية البشرية البحثية، وعلى هذا الأساس المنهجي تقوم دراستنا للفكر الإسلامي في تجلياته الوضعية مع الوضع في الاعتبار طبيعة الاستمرار الجدلي. بين المراحل الثلاث المشار إليها.

وبهذا المنهج نلتزم هنا الخلاف الكبير بين العرض التاريخي المتقيد بقوانين التاريخية لتطور ما نسميه (الإسلام) بغض النظر عن أنواع العقل المعرفي السائد في إسلامات عديدة، يحتكر كل منها لنفسه الارثوذكسية الفائقة السليمة من كل ضلال، وبين العرض العقائدي الجامد المعتمد على تكرار العقائد بشكل ذهني موصول عن القوى الاجتماعية المنتجة للتاريخ الواقعي، ومهمل للبعد الإيديولوجي الخاص بالجماعة الممارسة للسلطة دون الحاكمية أو الشرعية الحقيقية. ثم يعلنون ارثوذكسية خاصة ويفرضونها قهراً على كافة (المؤمنين) وكأنها الدين الحق وقد شكل العرض العقائدي الدوجمائي نظرة كل مذهب، وكل فرقة أو ملة إلى ما يسميه الجميع "الإسلام" بحيث فقد العقل تلك النظرة المستقلة المنزهة عن تأثير العقائد (السليمة) وهي في الحقيقة أرثوذكسية طارئة وحادثة تعتمد على السلطة القائمة كمصدر (ديني) لمشروعيتها^(٣). مع التأكيد على أن هذا التمهيد لا يدعي العصمة وأن مشروع نقد الإسلام الوضعي لا ينحاز لمذهب دون آخر ولكنه في الأساس وكما نؤكد هو محاولة قراءة تاريخية وأنتروبولوجية لهذا الدين.

ملاحظة أولية:

في جدل الإسلام مع الديانات السابقة عليه كان حريصاً على توطيد علاقاته مع الأديان التوحيدية، ونفى أية علائق وثنية أو أسطورية مع تراث المنطقة العربية، حتى تم تحويل دلالات (التراث)

للتحصير فى التراث العربى الإسلامى، والذى يبدأ بـ (إقرأ) أول ما نزل على النبى من القرآن، بالرغم من أن القراءة تستلزم نصاً مكتوباً يقرأ.. ذلك النص فيما نزع هو التراث التأسسى للإسلام الذى تم استيعاده ووضع فى دائرة الأساطير (ما هو مسطور) حتى يتم عمل قطيعة ثقافية مع التراث المؤسس للإسلام^(٤).

بمعنى إدخال التراث السابق عليه فى دائرة الأسطورة التى اتخذت فى لغة العرب الاعتيادية معانٍ مقترنة بالتحريف والمجازات اللامعقولة، وللأسف مازال بعضنا يؤمن بأن الأسطورة قصة خرافية غير حقيقية.

وكانت محاولات منكرو نبوة محمد - كما يحدثنا القرآن - تدور فى فلك وصل ما انقطع من هذا التراث الذى فرض عليه قراءته، فاتهموه بتأليف القرآن (وقال الذين كفروا إن هذا إلا إفك افتراه وأعانه عليه قوم آخرون فقد جاء وظلماً وزوراً وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهى تملأ عليه بكرة وأصيلاً) الفرقان ٤، ٥.

وقد نجح الإسلام (النص والتاريخ) فى عمل قطيعة معرفية مع جذوره التاريخية بعد وضعها فى دائرة الأسطورة / الخرافة / اللاعقلانية فى الفهم العربى.

وفى إطار ذلك، حرص الإسلام على ذم الأسطورة واستبعادها، ودم التأويل ووصف من يتبعه بالزيغ والضلال، ودم النصوص المقدسة السابقة عليه فاتهمها بالتحريف.. واتسعت دائرة المحظورات فى الإسلام الوضعى مع تحوله من المرحلة المفارقة / الإلهية إلى دائرة الفقهاء / البشر العاديين.. فأصبحت دائرة الحرام تتسع إلى نقد الصحابة الذى أصبح سيئة لا تغتفر، ورد أحاديث النبى الأحادية كفر ببعض الكتاب، وشخصية النبى أصبحت صاحبة العصمة المطلقة، بل هى أول ما خلق فى العالم (النور المحمدى)^(٥) ونشطت الأرثوذكسية الإسلامية فى وضع قائمة لا متناهية من دوائر الحرام، وصيغ الفقهى الإسلامى ليوازى حجبة القرآن الذى من المفترض - فى المخيلة الإسلامية - ألا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها، فتم فهم ذلك على أنه ترخيص بالتحريف فى محاولات وضعنة الدين بوصفه كامل الصلاحية لكل زمان ومكان.

هذه الملاحظة يجب فهمها فى سياق اجتهادنا البشرى النسبى

الذى لا يمكنه إدعاء امتلاك المطلق ، ولا إدعاء العصمة من الخطأ إذا اجتهد.

٢- نصوص من كتب لم تصدر بعد

تثبت دراسات عديدة سابقة أن المصادرة بنية أساسية في العقل الوجدوى / التوحيدى الذى يعتمد (المصادرة) كسلاح أخير، وأول فى بعض الأحيان فى مواجهة خصومه.. فيصادر على المعارضين له وعلى أفكارهم، رغم أن المصادرة تعكس من ناحية أخرى ضعف الدين الذى يصادر على آراء معارضية، فى نفوس من يدافعون عنه، ويعكس الإحساس بالتقزم والرهبة من كل ما من شأنه أن يمس العقيدة وأحياناً عن ضعف فى بنية العقيدة نفسها، أو عن ضعف فى نفوس وعقول معتققيها .. إلا أن النهاية فى الحالتين واحدة هى مصادرة من يكشف هذا الضعف.

والنصوص التى نلقى عليها الضوء فى بحثنا هذا نصوص موجودة فى كتابات الإسلام الوضعى ومن كتب لم تصدر بعد، وعرضنا لها هنا لا يمثل أى دعوة لأى جهة لمصادرتها!

نص (١): ومما وقع أيضاً: قصته صلى الله عليه وسلم معهم لما قرأ سورة النجم بحضرتهم - فلما وصل إلى قوله (٥٣: ١٩، ٢٠) أفرأيت الالة والعزى ومناة الثالثة الأخرى؟) ألقى الشيطان فى تلاوته: تلك الغرائيق العلى وإن شفاعتهن لترتجى. وظنوا أن النبى صلى الله عليه وسلم قالها، ففرحوا بذلك فرحاً شديداً، وتلقاها الصغير والكبير منهم، وقالوا كلاماً معناه: هذا الذى نريد، نحن نقر أن الله هو الخالق الرازق المدبر للأمور، ولكن نريد شفاعتها عنده. فإذا أقر بذلك ليس بيننا وبينه أى خلاف.

واستمر رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرؤها ، فلما بلغ السجدة سجد وسجدوا معه وشاع الخبر: أنهم - أى مشركى مكة - صافوه، حتى أن الخبر وصل إلى الصحابة الذين بالحبشة، فركبوا البحر راجعين، لظنهم أن ذلك صدق. فلما ذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم: خاف أن يكون قاله.

فخاف من الله خوفاً عظيماً، حتى أنزل الله عليه (٢٢ - ٥٥ وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته - إلى قوله عذاب يوم عظيم) (١).

نص (٢): (ألم تر إلى ابن حجر شارح صحيح البخارى في كتابه الجليل (فتح البارى) الذى قال فيه العلماء بحق لا هجرة بعد الفتح!! إن الرجل على صدارته فى علوم السنة قوى حديث الغرائيق، وأعطاه إشارة خضراء فمر بين الناس يفسد الدين والدنيا، والحديث المذكور من وضع الزنادقة، يدرك ذلك العلماء الراسخون!

وقد انخدع به الشيخ محمد بن عبد الوهاب فجعله فى السيرة التى كتبها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والشيخ هو من هو غيرة على عقيدة التوحيد ودفاعاً عنها.

ثم جاء الوغد الهندى سلمان رشدى فاعتمد على هذا الحديث المكذوب فى تسمية روايته "آيات شيطانية" (٧).

نص (٣): (والبك القصة كما وردت عند الطبرى؛ لترى كيف كان هذا المؤرخ (عيبطاً) - (!!) من الباحث - إلى درجة يتصور معها أن مثل هذا الخبر لا يمكن أن يضر الإسلام.

قال أبو جعفر الطبرى (ج٢ ص ٣٣٧ وما يليها): فكان رسول الله (ص) حريصاً على صلاح قومه ، محباً مقاربتهم بما وجد إليه السبيل، قد ذكر أنه تمنى السبيل إلى مقاربتهم، فكان من أمره فى ذلك ما حدثنا ابن حميد قال : حدثنا سلمة قال: حدثنى محمد بن إسحاق عن يزيد بن زياد المدنى عن محمد بن كعب القرظى قال: لما رأى رسول الله (ص) تولى قومه عنه، وشق عليه ما يرى من مبادعتهم ما جاءهم به من الله تمنى فى نفسه أن يأتية من الله ما يقارب (أو يقرب) بينه وبين قومه، وكان يسره مع حبه قومه وحرصه عليهم أن يلين له بعض ما غلظ عليه من أمرهم حتى حدث بذلك نفسه وتمناه وأحبه، فأنزل الله قولى : "والنجم إذا هوى ما ضلّ صاحبكم وما غوى وما ينطق عن الهوى فلما أنتهى إلى قوله: أفرأيتم اللآة والعزى ومناة الثالثة الأخرى وسورة النجم) (٥٣/١-٢٠) ألقى الشيطان على لسانه - لما كان يحدث

به نفسه ويتمنى أن يأتى به قومه : "تلك الغرائيق العلا، وإن شفاعتهن لترتجى به" فلما سمعت بذلك قريش فرحوا وسرهم فأعجبهم ما ذكر به آلهتهم فأصانوا له - والمؤمنون يصدقون نبيهم فيما جاءهم به عن ربهم، ولا يتهمونهم على خطأ ولا وهم ولا زلل ، فلما انتهى إلى السجدة منها وختم السورة سجد فيها فسجد المسلمون لسجود نبيهم تصديقاً لما جاء به واتباعاً لأمره، وسجد من فى المسجد من المشركين من قريش وغيرهم؛ لما سمعوا من ذكر آلهتهم ، فلم يبق فى المسجد مؤمن ولا كافر إلا وسجد إلا الوليد ابن المغيرة؛ فإنه كان شيخاً كبيراً فلم يستطع السجود ، فأخذ فى يده حفنة من البطحاء فسجد عليها ، ثم تفرق الناس من المسجد وخرجت قريش وقد سرهم ما سمعوا من ذكر آلهتهم يقولون: قد ذكر محمد آلهتنا أحسن الذكر، قد زعم فيما يتلو "إنها الغرائيق العلا وأن شفاعتهن لترتجى" وبلغت السجدة من بأرض الحبشة من أصحاب رسول الله (ص)، وقيل : أسلمت قريش، فنهض منهم رجال وتخلف آخرون. وأتى جبريل رسول الله (ص) فقال: يا محمد ما صنعت؟ لقد ثلوت على الناس ما لم أتك به عن الله عز وجل ، وقلت ما لم يقل الله. فحزن رسول الله (ص) عند ذلك حزناً شديداً، وخاف من الله خوفاً كبيراً، فأنزل الله عز وجل - وكان به رحيماً - يعزيه ويخفف عليه الأمر ويخبره أنه لم يكن قبله نبي ولا رسول (إلا) تمنى كما تمنى، وإلا أحب كما أحب، إلا والشيطان قد ألقى فى أمنيه كما ألقى على لسانه (ص) فنسخ الله ما ألقى الشيطان وأحكم آياته، أى فإنما أنت كبعض الأنبياء والرسول، فأنزل الله عز وجل: "وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان فى أمنيه، فينسخ الله ما يلقى الشيطان ثم يحكم آياته والله عليم حكيم ٥٢) سورة الحج (٢٢/٥٢).

فأذهب الله عن رسوله الحزن، وأمنه من الذى كان يخاف ونسخ ما ألقى الشيطان على لسانه من ذكر آلهتهم: إنها الغرائيق العلا، وإن شفاعتهن لترتجى، بقوله تعالى حين ذكر اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى (الكم الذكر وله الأنثى (٢١) تلك إذا قسمة ضيزى (٢٢) أى عوجاء إلى قوله: لمن يشاء ويرضى (٢٦) (سورة النجم ٢١/٥٢ - ٢٦) أى: كيف تنفع شفاعة آلهتكم عنده! فلما جاء من الله ما نسخ ما ألقى الشيطان على لسان نبيه قالت قريش : ندم محمد على ما ذكر من منزلة

ألتهكم عند الله، فغير ذلك وجاء بغيره. وكان ذلك الحرفان اللذان ألقى الشيطان على لسان رسوله (ص) قد وقعا في فم كل مشرك، فازدادوا شراً إلى ما كانوا عليه وشدة على من أسلم واتبع رسول الله (ص) منهم.. (الطبرى تاريخ ٢/٣٢٨-٣٤٠).

نص (٤): (قال الزنادقة الأولين.. أن رسول الله (ص) تقول على الله كذباً فقرأ سورة النجم فى الآية ١٩، ٢٠ (أفريتم السلات والعزى، ومناة الثالثة الأخرى، وأكمل لقومه القرشيين الوثنيين الكفار يسترضيهم، تلك الغرائيق العلا وإن شفاعتهن لترتجى" وسجد؛ وهنا سجد الجميع معه كفاراً ومؤمنيناً هذا فى كتاب "الطبرى" .. بل أن كل المستشرقين الذين يهتمهم توجيه سهامهم للإسلام نقلوا من كتاب الطبرى.. وكثير من المفسرين منه (أورده ابن سعد فى طبقاته الكبرى) ويستطرد المستشرقون فيقولون أن الكفار فرحوا به طالباوه بنصيب. من الغنائم والزكاه للآلهة!!

فلم يعجب محمد قولهم.. وكفر مرة أخرى بآلهتهم وباللات واللغزى .. وسبها.. ومن عجب أن بعض المفسرين يرون صحة هذه الراوية!! بل ويقولون أن الله عاتب محمداً كيف يتقول عليه (وإن كادوا ليفتوك عن الذى أوحينا إليك لتفتري علينا غيره وإذا لا تخذوك خليلاً، ولولا أن ثبثناك لقد كدت تركن إليهم شيئاً قليلاً إذا لأذنبناك ضعف الحياة وضعف الممات ثم لا تجد لك علينا نصيراً" الإسراء / ٧٣-٧٥) (٩).

نص (٥): (ومن الأباطيل التى يرويها ابن جرير فى تفسيره - دسيمة دسها على الإسلام يوحنا الدمشقى فى عصر بنى أمية - ما ذكره فى تفسيره لقوله تعالى فى الآية (٣٧) من سورة الأحزاب: (وإذ تقول للذى أنعم الله عليه وأنعمت عليه أمسك عليك زوجك واتق الله وتخفى فى نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه.. الآية، حيث يقول ما نصه: "يقول الله تعالى ذكره لنبيه (ص) عتاباً من الله له: وأذكر يا محمد إذ تقول للذى أنعم الله عليه بالهداية، وأنعمت عليه بالعتق - يعنى زيد بن حارثة مولى رسول الله (ص) أمسك عليك زوجك واتق الله، وذلك أن زينب بنت جحش - فيما ذكر - رآها رسول الله (ص)

فأعجبته وهى فى حبال مولاه، فألقى فى نفس زيد كراهتها، لما علم الله مما وقع فى فضل نبيه ما وقع، فأراد فراقها، فذكر زيد ذلك لرسوله الله (ص)، فقال له رسول الله (ص): (أمسك عليك زوجك)، وهو (ص) يحب أن تكون قد بانث منه لينكحها (وأتق الله) وخف الله فى الواجب عليك فى زوجته (وتخفى فى نفسك ما الله مبديه) يقول: وتخفى فى نفسك محبة فراقه إياها لتتزوجها إن هو فارقها، والله مبد ما تخفى فى نفسك من ذلك (وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه) يقول تعالى ذكره: وتخاف أن يقول الناس: أمر رجلاً بطلاق امرأته ونكحها حين طلقها، والله أحق أن تخشاه من الناس^(١٠).

انتهت استشهاداتنا بالنصوص ونبدأ الآن فى عرض نموذج تجريبي فى نقد الإسلام الوضعى.

٣- نقد الإسلام الوضعى:

اعتقد أن التمهيد والنصوص السالفة قد أوضحت معالم الصورة التى نحن بصددنا ونتناول من خلال نقد الإسلام الوضعى عرض ونقد نموذج تأسيسى لهذا النقد، وهى القصص التى مهدنا لها من هذه النصوص حول قصة الغرائيق وزينب بنت جحش، والقصة الرئيسية التى أثارت هذا البحث وهى فكرة الذبح / الفداء الواردة فى قصة إبراهيم فى القرآن ومدخلاتها مع التوراة وكيفية حسم الإسلام الوضعى القضية لصالح العروبة والقرشية، بغض النظر عن العقل أو المنطق أو التاريخ.

أ- الخروج على النص:

ثمة واقعه شهيرة فى التاريخ الإسلامى، تمثل خروج مجموعة من المقاتلين على الإمام على فى واقعة صفين حتى أن الإمام على نفسه لقى مصرعه على يد أحد أولئك الخوارج.. وعلى التوازي بدأ تاريخ الخروج على النص موازياً للخروج على الشخص متمثلاً فى التشيع والتأويلات الباطنية وبداية عصر جديد تنتصر فيه سلطة الخلافة لمن لا سلطان له إلا السيف، ومن هنا بدأ الانشقاق بين الزماني والأزلى فى النص الإسلامى، وبدأ الخروج على النص بكل تنويعاته يظهر على ساحة النضال وأصبح الخروج على النص مشروعاً لأصحاب السلطة بل

ومرغوباً أيضاً، وأصبح خروج الآخر على نفس النص كفراً صريحاً وباطنية يجب أن تحارب، طالما هي ضد سلطة الخلافة والموالين لها من الفقهاء على طول - الخط.

وفيما يلي نماذج لخروج (أصحاب / منتجي) سلطة النص على النص نفسه الذين يدعون الحفاظ عليه، ومما يبدو أنه الحقيقة - أن الخروج على النص - في فكر منتجي سلطته كان يبتغي الحفاظ على هذه السلطة ضد المحاربين على تأويله من كل الفرق الإسلامية. ولكن بوعى لم ينضج بعد، وتبعاً لظروف وإحداثيات معقدة ومتشابكة مع النص والتاريخ، أو بوعى زائف تحكمه إيديولوجيا محكومة بتصورات بدائية عن طبائع النص والسلطة والنبوه والسياسة وكل مفردات الواقع الجديد الذي تشكل من خلال النص، وتشكل النص من خلاله.

ب- قصة الغرائيق:

النصوص التي أوردناها تحت عنوان (نصوص من كتب لم تصدر بعد) من كتب إسلامية تمثل مدارس فكرية مختلفة النص (١) يمثل الفكر الإسلامي الحديث على يد محمد بن عبد الوهاب والنص (٢) انتقاداً للرواية المذكورة والمستمدة من أهم مراجع الفكر السنّي (فتح الباري بشرح صحيح البخاري) وهو الكتاب الذي يصفه الفقهاء بأنه أصبح كتاب بعد كتاب الله!! كما هو مذكور في النص (٢) وهو لمفكر. أثار جدلاً وهو الشيخ محمد الغزالي وخصوصاً كتابه المشار إليه في الهوامش .. المهم أن هذه الروايات التي أوردناها تمثل قراءة نقدية لقصة الغرائيق ، فالبعض يرى أن (الطبري) كان عيباً لإيراده هذه القصة ولا ينتبه إلى أن البخاري أيضاً أوردتها.. فهل ينطبق عليه الوصف (عيبط)؟ سؤال محرج .. ولكنه ضروري..

وهذه القصة التي يصر البعض على أنها من وضع الزنادقة عندما نفصحها نجد أنها وضع قرآني وأنتى مدرك لهذا المأزق الذي يحاولون الخروج منه فبالنسبة لقصة (الغرائيق) الشهيرة تقابلها ثلاثة إشكاليات في العقلية الإسلامية الوضعية أولها أن القصة في سياق سورة النجم وفي سورة النجم نص مرجعي هام جداً للوقوف في وجه منكري حجية السنة النبوية ألا وهو (والنجم إذا هوى. ما ضل صاحبكم وما

غوى، وما ينطق عن الهوى. إن هو إلا وحى يوحى) وهذا النص يستدل به دائماً عند الحديث عن السنة فيقول الجميع أن كلام الرسول وحى وأنه لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى.. هذه إشكالية أولية. الإشكالية الثانية هي أن ورود حديث الغرائق بعد هذا التأكيد على حجية كلام النبى ونسبته إلى الوحى دليل نفى لهذه الآيات وأن الرسول هنا وفى السياق نفسه كان يتكلم عن الهوى (أو ألقى الشيطان على لسانه) وبالتالي يشكل هذا الحديث ضرباً من ضروب التكذيب للنبى.

الإشكالية الثالثة أن التسليم بحدوث هذه القصة معناه فتح باب الشك أمام ضعاف العقيدة، فيضعون سؤالا حرجاً.. وما أدراك أن كل ما جاء فى القرآن آيات ربانية، ولم تدخل فيه آيات شيطانية.

هذه الإشكاليات هي ما بررت للإسلام الوضعى هذا الخروج على النص، بانكار نص محكم من القرآن على الجانب الآخر وهو نص آية سورة الحج (٢٢-٥٢) "وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى إلا إذا تمنى ألقى الشيطان فى أمنيته ، فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم آياته والله عليم حكيم).

فالقرآن يؤكد فى آياته أن واقعة الغرائق حدثت وثم تدراكها بالنسخ فى سورة الحج وسورة النجم، ولكن من الصعب على الإيديولوجية العربية الإسلامية أن تتقبل صورة النبى الذى من الممكن أن يخطئ.. ومن هذا المنطلق كان من الضرورى تكذيب حديث الغرائق، وتمجيد ضيغة لا ينطق عن الهوى حتى تتسحب على كل كلام النبى ولكن لو لم يتم الخروج على النص لتلافينا كل هذه الإشكاليات التى عرضنا لها فمثلاً، لو تم فهم أنه لا ينطق عن الهوى إلا فى القرآن فقط وإن هو إلا وحى يوحى (المقصود بها القرآن) لثم وضع الحادثة فى سياقها المنطقى، وتكذيبها من داخل السياق بأن الله عائب نبيه فى سورة الحج وتم تدارك الأمر بالنسخ .. وقد أدرك أحمد بن حنبل على تشدده أن الرسول لا ينطق عن الهوى فيما ينقله عن الله فقط وليس فى كل كلامه. فكتب "قوله (والنجم إذا هوى) [١: النجم] . قال ! وذلك أن قريشاً قالوا: إن القرآن شعر. وقالوا: أساطير الأولين. وقالوا: أضغاث أحلام . وقالوا نقوله محمد من تلقاء نفسه. وقالوا: تعلمه من غيره - فأقسم الله بالنجم إذا هوى ، يعنى القرآن إذا نزل ، فقال (والنجم إذا

هو، ما ضل صاحبكم) يعنى محمداً (وما غوى وما ينطق عن الهوى) يقول أن محمداً لم يقل هذا القرآن ما تلقاء نفسه. فقال (إن هو) يقول: ما هو، يعنى القرآن (إلا وحى يوحى) فأبطل الله أن يكون القرآن شيئاً غير الوحي، لقوله (إن هو) يقول: ما هو إلا وحى يوحى).^(١١) وهكذا حل ابن حنبل إشكالية مفارقة ما ينطق عن الهوى!!.

وتسقط كل الإشكاليات تباعاً إذا التزمنا النص فأيات سورة الحج تثبت أن تمنى الرسول ودخول الشيطان من خلاله أمر طبيعى وتداركه النص فلماذا كل هذا الخوف من هذه الحادثة؟! هذا ما سنجيب عليه فى الخاتمة.

وكذلك قصة زينب بنت جحش الوارد نصها فى القرآن (وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه) لماذا نستتكر على الرسول أنه بشر، يحب ويخفى فى نفسه ما الله مبديه..

إن إنكار هذه الحوادث تحت دعوى الدفاع عن الإسلام هو افتراء على الإسلام، وإدعاء أننا أعلم من النص وصاحبه بمصالحه!! القرآن يقول أن هذه الحوادث وقعت وغيرها فى عتاب النبى، والإسلام الوضعى يزايد على القرآن فى الحفاظ على عصمة النبى!! هل يعقل هذا الخروج الوضعى على النص؟!.

ج- قصة الذبيح:

من المداخل المهمة - من وجهة نظرنا المتواضعة - لقراءة ميراث الإسلام الوضعى قصة إبراهيم / أبى الأنبياء، فقد تعرضت هذه القصة الواردة فى النص القرآنى إلى تأويل تحريفى لخدمة أغراض الأيديولوجية الوضعية الإسلامية، فى نقطتين الأولى العهد الإبراهيمى المقترن بميلاد إسحاق والثانية قصة الذبيح الذى يقترض اليهود أنه إسحاق ويصر المسلمون على أنه إسماعيل وهذه رؤيتنا:

أولاً: (العهد الإبراهيمى، وينوع خاص الوعد الذى يرافقه، لا وجود لهما فى القرآن. صحيح أن آيات عديدة تأتى على ذكر الحبر الوقور المدعو خليل الله (٤، ١٢٥)، لكن قصة البشارة لإبراهيم على يد الضيوف الغرباء، وولادة إسحاق (٥١، ٤ - ٣٠) ليست مزودة بأى وعد.

إنها تروى حادثة الفصل الثامن عشر من سفر التكوين ، لكنها تفصله عن الفصل السابع عشر، المهمل كلياً، والذي يأتي على ذكر العهد الذي قطعه الله مع إبراهيم: "وأقيم عهدي بيني وبينك وبين نسلك من بعدك مدى أجيالهم عهد الدهر لأكون لك إلهاً ولنسلك من بعدك" (١٧، ٧). ثم يبشر الرب إبراهيم بأنه سيكون له ابن من امرأته سارة، هو إسحاق ، الذي يتجدد فيه الوعد، باستثناء ابن الجارية هاجر: "فقال الله بل سارة امرأتك سنلد لك ابناً مؤبداً لنسله من بعده. وأما إسماعيل فقد سمعت قولك فيه، وها أنذا أباركه وأنميه وأكثره... وأجعله أمة عظيمة. غير أن عهدي أقيمه مع إسحاق الذي تلده لك سارة في مثل هذا الوقت من قابل".

ولنضع في المقابل الآيات القرآنية التي لم تحتفظ ، كما سبق القول، إلا بقصة الفصل الثامن عشر من سفر التكوين وهي تتلقها كالآتي: (ولقد جاءت رسلنا إبراهيم بالبشرى قالوا سلاماً قال سلام فما لبث أن جاء بعجل حنينذ فلما رأى أيديهم لا تصل إليه نكرهم وأوجس منهم خيفة قالوا لا تخف إنا أرسلنا إلى قوم لوط وامرأته قائمة فضحكت فبشرناها بإسحاق ومن وراء إسحاق يعقوب قالت يا ويلتى أألد وأنا عجوز وهذا بعلي شيخاً أمر الله.. إنه حميد مجيد) (١١، ٦٩-٧٣) .

من الوجهة القرآنية، إن البشارة بمولد إسحاق تشبيهه ببشارة مولد يوحنا المعمدان بيسوع "كذلك الله يفعل ما يشاء" كان الجواب لزكريا (٣، ٤٠)، ثم لمريم "كذلك الله يخلق ما يشاء إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون" (٣، ٤٧). أو أيضاً : "كذلك قال ربك هو عليه هين" (١٩، ٢١): إن الفرق في الأسلوب بين آيات القرآن وفقرات الكتاب المقدس أو الأنجيل لواضح حول هذه المسألة.

فالانزال القرآني يسطع من علو السماء مثل الصاعقة، بينما الوحي الكتابي يتسرب في تاريخ البشر وينتشر معه.

فضلا عن ذلك، إذا كان الإسلام يعترف بإسحاق كنبى، فهو يضع إسماعيل في مكان مساو له على الأقل. مع ابن هاجر وضع إبراهيم قواعد بيت مكة، الكعبة: "وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل أن طهرا بيتي للطائفين (تلميح إلى أحد طقوس الحج، وهو يقوم على الطواف حول الكعبة)، والعاكفين والركع السجود) (٢، ١٢٥). وغالباً ما يأتي

القرآن على ذكر إسماعيل مع أبيه، إلى جانب إسحاق ويعقوب وأسباط إسرائيل الأثنى عشر.

إنه لمعترف بميثاق الله مع بنى إسرائيل على أنه حقيقى لكن غير حصري ولا دائم: "وإذ أخذنا ميثاق بنى إسرائيل..." (٢، ٨٣)، وملتقى مجدداً بالأداة: "إذ" التى تعطى للحدث واقعية دقيقة لم يخطئ فعلاً مفسرو القرآن بشأنها: هذا الميثاق، حسب شرحهم، هو لفترة من الزمن، مما يوضح تصليب تعارض الإسلام مع اليهودية حول هذا الموضوع^(١٢).

هذا عن العهد وهو ما لم نناقشه هنا ولكن ماذا عن الذبيح.. القصة كما وردت فى القرآن سورة الصافات الآيات من ٩٩ - ١١٣.. نصها: (وقال إني ذاهب إلى ربي سيهدين. رب هب لى من الصالحين. فبشرناه بغلام حليم. فلم بلغ معه السعى قال يا بنى إني أرى فى المنام إني أذبحك فانظر ما ترى قال يا أبت أفعل ما تؤمر ستجدنى إنشاء الله من الصابرين).

فلما أسلم وتله الجبين . وناديناه أن يا إبراهيم. قد صدقت الرؤيا إنا كذلك نجزي المحسنين. إن هذا لهو البلاء المبين. وفديناه بذبح عظيم. وتركنا عليه فى الآخرين. سلام على إبراهيم. كذلك نجزي المحسنين. إنه من عبادنا المؤمنين. وبشرناه بإسحاق نبياً من الصالحين. وباركنا عليه وعلى إسحاق ومن ذريتهما محسن وظالم لنفسه مبين).

ونعرض لتفسير واحد من أعلام أهل السنة وهو الإمام أبو الفداء الحافظ ابن كثير الدمشقى المتوفى سنة ٧٧٤هـ فى تفسيره المسمى (تفسير القرآن العظيم) ورغبة منا فى عدم الإطالة فى الاستشهادات النصية نوجز ما أورده ابن كثير فى تفسيره الجزء الرابع ص ١٤ - ١٩ من طبعة المكتبة القيمة عام ١٩٩٣.

فقد أورد ابن كثير بعد تفسيره للآيات السابقة (فصل فى ذكر الآثار الواردة عن السلف فى أن الذبيح من هو؟) خلاصته أن من قال هو إسحاق عليه السلام مجموعة كبيرة من الصحابة هم:

سفيان الثورى، على بن أبى طالب، عمر بن الخطاب عبدالله بن مسعود، عبدالله بن عباس، وكذا قال عكرمة، سعيد بن جبير، مجاهد والشعبى، وعبيد بن عمير وزيد بن أسلم، وقتادة ومقاتل وغيرهم.

كل هؤلاء الأعلام يذهبون إلى أن الذبيح هو إسحاق وليس إسماعيل.

ثم يورد ابن كثير فضلاً آخر في ذكر الآثار الواردة بأنه - الذبيح - إسماعيل عليه السلام وهو الصحيح المقطوع به، كما ينص ابن كثير في تفسيره.

ورواه عن ابن عباس وعلى، وابن عمر وأبي هريرة، سعيد بن المسيب، وسعيد بن جبير والحسن، ومجاهد والشعبي ومحمد بن كعب القرظي، وغيرهم.

ومن الواضح أن المقارنة النقدية بين كل هذه الروايات والأسانيد لن تفيد بشيء - وما أسترسلت فيها إلا لمشاركة القارئ معي في البحث - خاصة وأن المسلم به عند العرب أن الذبيح هو إسماعيل وليس إسحاق، ومن العجب أن تقرأ رواية تقول عن يهودي أسلم أنه حدث عمر بن عبد العزيز أن اليهود لتعلم أن الذبيح هو إسماعيل، لكنهم بدلوه إلى إسحاق لعلمهم أن إسماعيل أبو العرب، وهذا شرف سحبه على أنفسهم فبدلوه بإسحاق!!

والأعجب أن تجد من يتبنى هذه الرؤية في الفكر الإسلامي الوضعي المعاصر، بل هي الرؤية المهيمنة على الإسلام الوضعي حتى اليوم^(١٣).. ولكن إذا حكمنا العقل والمنطق، فثمة تهافت كبير في هذه الروايات، ولها ما يبررها، فإذا اتفقنا مع مؤرخي الإسلام على أن إسحاق أبو يعقوب وبالتالي هو أصل القبيلة الإسرائيلية وإدعاء ذبحه وفديته هو شرف يدعيه اليهود لأنفسهم فإننا بصدد مشكلة بدئية.. وهي : إذا كانت التوراة تقول بذبح إسحاق وفدائه فما هي مبررات التوراة في السبق التاريخي لأن تجعل المفدى هو إسحاق.. هل كانت تعلم أن إسماعيل سيصبح أباً للعرب؟!

وإذا افترضنا صدق هذه الرواية - على تهافتها - من يمتلك المبرر الأقوى الإدعاء نسبة الذبيح إليه.. اليهود.. أم العرب؟!

مع الوضع في الاعتبار السبق التاريخي لكتابة التوراة! فلنحتكم للنص القرآني أولاً، والذي لم يصرح نصاً باسم الذبيح.. ولكنه أشار - ضمناً - إلى كونه إسحاق - وإلا لما حدث الانشقاق بين وجهتي النظر داخل الإسلام نفسه - بل أن كونه إسحاق أرجح عن بعض المفسرين -

المغضوب عليهم من أهل السنة - مثل الزمخشري في تفسيره الكشف
المجلد الرابع ص ٥٦-٥٩- طبعة دار الريان للتراث، وكذلك أبو جعفر
بن جرير الطبري في تفسيره الكبير وتاريخه والذي يدعى الكثيرون من
منظري الإسلام الوضعي أنه محشو بالإسرائيليات وغيرهما.

والنص القرآني يبدأ رواية الذبح بالبشرى من الله إلى إبراهيم
بغلام حلیم والمعروف - كما سبق وأشرنا - أن إسحاق هو الذي ولد
بالبشارة، وبمعجزة إلهية، والرواية معروفة حيث صكت وجهها وقالت
عجوز عقيم، واستعجبت من أمر هذه البشرى بغلام اسمه إسحاق.. ولم
يرد اسم إسماعيل ولو مرة واحدة مقروناً ببشرى سابقة على مولده،
فضلاً عن أنه ابن الجارية المصرية (هاجر) والذي انجبته بعد اتصال
جنسها مباشرة مع إبراهيم.

منطقياً لا حاجة للبشرى في مولد إسماعيل والبشرى متعلقة
بمولد إسحاق.. هذه واحدة أما الثانية أن القرآن بعد أن استعرض قصة
الذبح / الفداء كرر البشرى بإسحاق نبياً ومن الصالحين، وأنهى على
إبراهيم وإسحاق، فلا أثر قرآني هنا لذكر إسماعيل في سياق البشرى أو
قصة الذبح الفداء.

ونعود لتفسير ابن كثير فنراه يقول نصاً: (فيشرناه بغلام حلیم)
وهذا الغلام هو إسماعيل عليه السلام فإنه أول ولد بشر به إبراهيم عليه
السلام، وهو أكبر من إسحاق باتفاق المسلمين وأهل الكتاب، بل نص في
كتابهم أن إسماعيل عليه السلام ولد لإبراهيم عليه السلام ست وثمانون
سنة، وولد إسحاق وعمر إبراهيم عليه السلام تسع وتسعون سنة، وعندهم
أن الله تبارك وتعالى أمر إبراهيم أن يذبح ابنه وحيداً، وفي نسخة أخرى
بكره فأقحموا ههنا كذباً وبهتاناً إسحاق ولا يجوز هذا لأنه مخالف لنص
كتابهم (١١) - علامات التعجب من عندنا - وإنما أقحموا إسحاق لأنه
أبوهم وإسماعيل أبو العرب فحسدوهم فزادوا ذلك وحرفوا وحيدك بمعنى
الذي ليس عندك غيره. فإن إسماعيل كان قد ذهب به وبأمه إلى مكة،
وهو تأويل وتحريف باطل.. فإنه لا يقال وحيدك بمعنى الذي ليس له
غيره... وقد ذهب جماعة من أهل العلم إلى أن الذبيح هو إسحاق، وحكى
ذلك عن طائفة من السلف، حتى نقل عن بعض الصحابة رضى الله
عنهم "ص ١٥٥.

هكذا وبكل بساطة، نضرب العقل والمنطق عرض الحائط.. ومع فرض صدق ما رواه ابن كثير عن تحريف اليهود.. فإن لهم مبرر آخر غير حسد العرب.. وهو أن إسحاق الابن الذي أتى بمعجزة إلهية بعد التسعين، ثم أنه ابنه من زوجته العقيم العجوز (سارة)، وليس من الجارية المصرية التي تزوجها لإنجاب إسماعيل بشكل طبيعي.. وبالتالي فهو (إسحاق) وحيد من هذا المنظور.. ثم ألم يتعرض إبراهيم لاختبار خاص بولده إسماعيل عندما تركه هو وأمه طفلاً صغيراً بواحد غير ذي زرع عند بيت الله الحرام.. أليس هذا اختباراً لإسماعيل وأمه هاجر؟ ثم وتمشياً مع المنطق المعكوس.. أيهما أعز عند الأب.. الابن الأصغر الذي جاء بمعجزة وبشارة أم الابن الأكبر الذي ولد من جارية واختبر فيه بتركة في الصحراء تأسيساً لشعائر الحج؟ وإيهما أقسى على الأب.. ذبح الأخير أم الأول.. ألم تر أن الموقف يعيد نفسه مرة أخرى مع أخوة يوسف وأبيه يعقوب؟ ثم وأخيراً، أى منطق ذلك الذي يسوغ الافتراء على النص سوى منطق الأيديولوجية العربية التي تدعى شرف النسب إلى إسماعيل فتحاول جاهدة أن تجعله من تعرض للذبح والفداء لتسوغ الاحتفال بعيد الأضحى كشعيرة إسلامية خالصة مرتبطة بموسم الحج.. ليصبح الحج كله عربياً، وشريعة التضحية الفداء منسوبة إلى إسماعيل ويصبح النبي محمد ابن الذبيحين إسماعيل وعبدالله! أيهما يمتلك المبرر الأقوى للتحريف والخروج على النص، العرب أم بنى إسرائيل؟ هذه الأسئلة (اللامفكر فيها) مرتبطة بتأسيس أيديولوجيا الإسلام الوضعي.

د- أساطير الصيت:

ولأن شخصية النبي - في المخيلة العربية - شخصية كاريزمية بطولية دشنت لها إرهابات ونبوءات كثيرة تأسيساً لأسطورة الصيت، والتي تقوم وظيفتها على استثمار ولادة ومآثر بطل شعبي محاط بهالة من الغموض والإعجاز^(١٤) كان لابد من تنزيهها عن كل ما يمكن أن يشوه صورتها الكاريزمية / الزعامية، فدشنت له السيرة النبوية / الشعبية إرهابات كثيرة منها قصة الذبح وفداء الله لإسماعيل، جعلت

من مولد النبي محمد روايات شعبية، من رؤى جده عبد المطلب عن ميلاده، ورؤى أمه بنت وهب (أم النبي) ^(١٥) إلى جفاف نهر مقدس ، وإخماد نار الفرس المقدسة، واهتزاز عرش كسرى ، وقصة الفيل .. ولم يسأل أحد هل هذه الروايات تمت صياغتها بعد إعلان النبي نبوته أم قبلها؟!

وإذا كانت قبلها .. لماذا كذبه مشركوا قريش؟ وإذا كانت بعدها من كان يملك الأقمار الصناعية ليرصد كل هذه التحولات التي اجتاحت العالم مبشرة بمولد النبي الأعظم؟ الأمر الذي يدعونا لتأمل هذه الروايات الشعبية، وربطها بالصياغات العالمية الأساطير الصيت المبشرة بميلاد الأبطال العظام والرجال مغيرى التاريخ!! ^(١٦).

وقصة ذبح إسماعيل وفدائه تدخل فى سياق هذه الحكايات الشعبية التي صيغت بيد مؤرخى الإسلام الوضعى.

هذه الروايات الشعبية تحتاج لدراسة مستقلة تتناول السيرة النبوية كسيرة شعبية أنتجها المتخيل العربى فى سياق تدشين حجية النبوة التاريخ لها.

٤ - خاتمة .. ليست كلمة أخيرة:

(إن إعادة تقييم كل القيم .. مهمة سوداء) ننشئه نريد فى النهاية أن نؤكد أن النسبية هى الحقيقة الوحيدة التي يمكن أن نسلم بهاء، وأن كل اجتهاداتنا تدور فى فلك محاولات الفهم والنقد والإجابة على الأسئلة المحيرة والمسكوت عنها فى الإسلام الوضعى كما نتناوله.

وملاحظاتنا النهائية التي نخرج بها من هذه الدراسة أن قصة الغرانيق التي يثبتها النص القرآنى ويثبت فى المقابل نسخ الوحي لها ، ترفض من جهة العقل الإسلامى الراض لتصور أن النبي غير معصوم من الخطأ!

وقصة زينب بنت جحش ونص القرآن الصريح فيها ترفض كذلك، ويتم مؤرخ بتقل وعلم الطبرى بأنه كان (عبيطاً) لأنه أورد مثل هذه الروايات، ولا يلتفت العقل الإسلامى أحادى التوجه إلى حجية النص القرآنى هنا، وإنما يمارس خروجاً عليه.

ويتهم بالزندقة والإلحاد من يناقش هذه القضايا والروايات كما أثبتنا في مقدمات البحث.

إن رصد هذا الكم الضخم من المتناقضات بين النص القرآني ومفسريه والإسلام الوضعي ، يحتاج لمجلدات ترصد هذه المتناقضات.

وتضع الأسئلة الصعبة في الأوقات العصيبة التي يجربنا فيها البعض إلى الخلف بقوة ألف عام في الساعة الواحدة.

وينتقد البخاري لأنه أورد قصة الغرائق ولا ينتقد لأنه أثبت العديد من الأحاديث التي تضرب بعضها بعضاً.

وفي الختام لا نملك إلا أن ندعو الجميع لوضع الإسلام، وفهمه بعيداً عن العاطفة، ونقده نقداً علمياً منهجياً للكشف عن ثغراته التي لا تتكشف إلا إذا تمت دراسته ككل في سياق التاريخ وبمنهج اجتماعي يحتمى بالنقد الفلسفي والتاريخي.

فالمرأة في الإسلام تحتاج إلى دراسات عديدة لرفع التجني الوضعي عليها، والمتأثر بالإسرائيليات فيدعي أنهم حباث الشيطان وأن حواء هي التي أخرجت آدم من الجنة، تمشيأ مع روايات التوراة ، وبلا أى سند من النص القرآني.

وحقوق الإنسان أيضاً تحتاج لإعادة صياغة لنعرف إن كانت حقوق الإنسان المسلم فقط.. أم الإنسان بمعناه الشامل فكم من الجرائم ترتكب باسم الدين، ومغالطات لا حصر لها تتم تحت غطاء الإسلام والقرآن.

فنحن بحاجة إلى تنقيه أصول الإسلام نفسه، للكشف عن مدى الاتساق الداخلي في النسق الإسلامي.

إنها مهمة صعبة، أن تعيد تقييم كل القيم ولكنها ضرورية ، وحتمية ، وملحة أيضاً، ونحن على أعتاب قرن جديد، يكتسح فيه طوفان العولمة كل قومية وخصوصية.

قد يصدم هذا البحث الكثيرين ، ولكن لم يعد في العمر ما نضيعه بلا فائدة، وسلاحنا في معركة الغد هو العقل ، والعقل فقط.

فكم أضلنا الاعتماد على الشخص، أو التسليم بصدق النصوص، فلم نؤسس لعقلانية عربية فهل نبداً في إعادة صياغة فكرنا

العربى صياغة عقلانية جديدة.. أم أنه قد فات أوان ذلك؟!
أرجو - فى النهاية - أن تكون محاولتنا بدايات لمحاولات
جديدة، قد تتجح فى زمان غير الزمان...
ولكن جل ما أخشاه.. هو أن تكون فى مكان غير المكان!

إشارات وإيضاحات

- (١) سيجد القارئ هذه الدراسات بين دفتي الكتاب.
- (٢) والمعنى هنا هو سلطة أهل السنة والجماعة - الارثوذكسية الإسلامية.
- (٣) أركون (محمد) - أين هو الفكر الإسلامى المعاصر؟ - ترجمة وتعليق هاشم صالح - دار الساقي - طبعة ثانية ١٩٩٥ من مقدمة المؤلف ص (٧ X) وما بعدها.
- (٤) راجع بهذا الصدد اجتهادات د/ سيد القمنى (الأسطورة والتراث) ود. عبد الهادى عبد الرحمن (التاريخ والأسطورة) ومحمد أركون.. وفراس السواح وغيرهم.
- (٥) أنظر كتابات المتصوفة وكلامهم عن أن أول ما خلق الله خلق النور المحمدى، فأشرق على العالم!!
- (٦) ابن عبد الوهاب (الشيخ محمد) - مختصر سيرة الرسول - القاهرة ١٩٥٦ - ص ٢٢.
- (٧) الغزالي (محمد) - السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث - الطبعة ١١ - مارس ١٩٩٦ دار الشروق - القاهرة ص ٢٠.
- (٨) مؤنس (د/ حسين) - تنقية أصول التاريخ الإسلامى دار الرشاد. الطبعة الأولى ١٩٩٧ - ص ٨ - ١١.
- (٩) العطار (أحمد أمين) - ماذا علينا إذا لم يفهم البقر؟ - دار التوفيق - الطبعة الأولى ١٩٩٥ - ص ٧٢.
- (١٠) تفسير (الطبرى) أبو جعفر بن جرير - ج ٢٢ - ص ١٠ نقلًا عن (الإسرائيليات فى التفسير والحديث د. محمد حسين الذهبي - مكتبة وهبه - طبعة ٤ ١٩٩٠ - ص ١٠٣-١٠٤).
- (١١) الإمام أحمد بن حنبل - الرد على الزنادقة والجهمية - المطبعة السلفية ومكتبتها - القاهرة الطبعة الأولى - ١٣٩٣ هـ - ص ٢٦.
- (١٢) أرندلير (روحية) - ترجمة وديع مبارك - منشورات عويدات بيروت - باريس (رسل ثلاثة لإله واحد) ص ٢٠ و ٢١.
- (١٣) أنظر د. أحمد شلبى - مقارنة الأديان (١) اليهودية - الطبعة ٨ - القاهرة ١٩٨٨ دار النهضة المصرية - ص ١٣٥ - حيث يندفع فى محاولات إثبات أن الذبيح هو إسماعيل وليس إسحاق وغيره من الكتب الإسلامية التى تحسم الأمر بالاستناد إلى قول منسوب إلى النبى أنه ابن الذبيحين إسماعيل وعبدالله والأمر سنشير إليه فى دراسات أخرى حول أساطير الصبى فى الإسلام الوضعى .

(١٤) صموئيل هنرى هوك - منعطف المخيطة البشرية . بحث فى الأساطير - ترجمة صبحى حديدى - دار الحوار - اللاذقية - طبعة أولى ١٩٨٣ - ص ١٢.

(١٥) راجع السيرة النبوية لابن هشام - وكل القصص والتواريخ التى تناولت ميلاد النبى محمد، ولاحظ إرهابات المولد التى يمدّها البعض إلى قصى بن كلاب مؤسس العشيرة القرشية (خليل عبد الكريم - قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية - وسيد محمود القمنى - الحزب الهاشمى وتأسيس الدولة الإسلامية - وإبراهيم الأبيارى معاوية الرجل الذى أنشأ دولة - وحسن إبراهيم حسن (تاريخ الإسلام) وغيرها من المؤلفات التى وضعت فى السيرة النبوية.

(١٦) (عند الانتهاء من البحث وجدنا نصاً فى كتاب الثعلبى (قصص الأنبياء) المسمى بعرائس المجالس يقول فيه (قال السدى: قالت سارة لجبريل عليه السلام لما بشرها بالولد على حالة الكبر: ما أیه ذلك؟ فأخذ بيده عوداً يابساً فلوّاه بين أصابعه فأهتز أخضر، فقال إبراهيم: هو لله إبن نبیح) ص ٨٣، وهذا دليل آخر على افتعال الإسلام الوضعى لقصة نبیح وفداء إسماعيل والذى يؤكد هذا النص عكسه فيسقطه على إسحاق* .

* نشرت هذه الدراسة بمجلة أدب ونقد - عدد ١٦٨ - أغسطس ١٩٩٠ بعنوان - نقد الإسلام الموضوع - وهنا ننشرها لأول مرة كاملة.

(٢) من بقايا التراث السياسى فى الإسلام حد الردة

تمهيد

بعيدا عن أسلوب المجاملات الفكرية ، والحسم الذهنى الدوجماتيقي، ومن منطلق إيماننا بنسبية المعرفة، وإعادة صياغة تراثنا الفكرى عن طريق الهدم (هدم السقيم) والبناء (بناء القويم)، وتنقيته لاستخدامه فى بنائه (أى تراثنا الفكرى) من جديد، نحاول من هذه المنطلقات أن نقدم هذه الدراسة، المقتضبة - عن ما سمي بـ "حد الردة" ، الذى شاع وانتشر فى عصرنا هذا بعد اغتيال الدكتور فرج فودة، وسمعنا عن محاكم تفتيش تنهش فى قلوب العباد بحثا عن أثر الارتداد، وما كان أغنانا عن هذه الدراسة، إذا ذكرنا قوله تعالى: "لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى" (البقرة: ٢-٢٥٦).. وأنه لا ردة ولا عقوبة لها فى الإسلام، إلا أن أولئك المنتطعين يعتبرون أفكارهم من البديهيات رغم تهافتها وتفاهتها، ويطالبوننا بإثبات البدهيات المنطقية فرحمة الله بنا فى عصر جاء فيه من يطالبنا بإثبات أن رحمته وسعت كل شىء، وأنه غفور رحيم، ولا إكراه فى الدين. وتتعلق هذه الدراسة من تساؤلات أولية بغرض بحثها وهى:

- ١- ما هى مكانة سنة الرسول فى التشريع الإسلامى، وهل يجوز للسنة نسخ القرآن، أو مخالفته؟
- ٢- هل يوجد فى القرآن حد يسمى (حد الردة)؟
- ٣- هل طبق الرسول (صلى الله عليه وسلم) حد الردة؟
- ٤- متى ظهرت قضية (حد الردة)؟
- ١- ما هى مكانة سنة الرسول فى التشريع الإسلامى وهل يجوز لها نسخ القرآن الكريم؟
- الحديث عن مكانة السنة فى التشريع الإسلامى يفتح علينا بابا

من الهم والشجن، لأن العرف رقى وارتقى لدرجة اليقين الذى يشكل أصلاً من أصول العقيدة الإسلامية فى العقلية الأيديولوجية الإسلامية. فقد التبس الأمر على العامة، وهو جائز لكن بفعل من؟ بفعل بعض المتعلمين الذين ساووا بين القرآن والسنة فى المكانة، والمعلوم أن أصول الفقه - أى مصادر الأحكام الشرعية - هى القرآن، والسنة، والإجماع، والقياس، والاستحسان، والمصالح المرسلة، والعرف، وشرع من قبلنا، والاستصحاب.

وقبل طرح إشكالية مكانة السنة النبوية بين أدلة التشريع فى دراستنا، نوضح الفرق بين القرآن والسنة النبوية.

القرآن: هو كلام الله المنزل عن طريق الوحي على محمد بن عبدالله (صلى)، وهو لفظاً ومعنى من عند الله.

السنة النبوية عند الأصوليين: هى كل فعل أو قول أو تقرير صدر عن النبي (صلى) وتنقسم إلى قولية أو فعلية وما أقره من أقوال أو أفعال بعض الصحابة، والقولية تتمثل فى الأحاديث النبوية الصحيحة، والفعلية فيما صدر عن الرسول (صلى) من أفعال، وما سبق سوف نفضله فى حينه. ولكن هل السنة النبوية تعد وحياً؟

هذا هو السؤال الأخطر فى حديثنا، لأن ما صدر عن النبي (صلى) ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

١- ما صدر عنه بصفته رسولا يعتبر من الأحكام الشرعية واجبة الاقتداء.

٢- ما صدر عنه بصفته بشراً، مثل كيف يمشى، وكيف يقعد وينام.. إلخ، ليس تشريعاً أو أحكاماً غير واجب الاتباع أو الاقتداء.

٣- ما صدر عنه على وجه التخصيص له من قبل القرآن، كتزوجه بأكثر من أربع زوجات، فهو خاص له لا يجوز لمسلم الاقتداء به، لأن فى ذلك مخالفة لحكم شرعى (١).

ولنا هنا وقفة مع ما أقره الفقهاء، وهو تساؤل: متى نعرف أن الذى يتكلم الرسول وليس البشر؟ يجيبون: عندما يتكلم فى أمور الدين، ومتى يتكلم فيها؟

عندما يفصل ما أجمل من القرآن، أو يوضح ما غمض منه، أو يصلى، وهو ما يمثل سنة فعلية. ويبقى السؤال الحائر: هل السنة النبوية وحى؟

الإجابة العقلانية إنها - أى السنة - ليست وحيا، ولا تنزيلا من التنزيل، وأن من يظنها كذلك فهو يخلط بين الحديث النبوى والقرآن، ناهيك عن الحديث القدسى.

وإن اعترض أحد علينا - وهو وارد - بقوله تعالى فى سورة النجم "وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى" (٥٣:٣:٤). نريد أن نوضح أنه (صلى) ما ينطق عن الهوى فيما يبلغه عن رب العزة.. وأن "ما هو إلا وحى يوحى" هو القرآن الكريم فقط لا غير^(٢).

وإن الله تبارك وتعالى قال معاتباً رسول فى أبسط الأحوال: "لا تحرك به لسانك لتعجل به إن علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إنا علينا بيانه" (١٧، ١٦، ٧٥).

ومنه فالسنة النبوية لا تعد وحيا قرآنيا ملزما، بدليل ما روى فى الأثر من أن تارك السنة يعاتب، وأنه (صلى) لم يأمر بتدوين السنة حتى لا يكون كتابه مع كتاب الله، فحين مات النبى (صلى) لم يكن مع المسلمين إلا القرآن الكريم كتابا مكتوبا ومدونا، وأوصى الرسول بالتمسك به، وذلك ما ورد فى كتب البخارى ومسلم فى حديث يرويه كلاهما عن الصحابى عبدالله بن أوفى، وهو أحد الصحابة الذين بايعوا تحت الشجرة وقال فيهم الله تعالى: "لقد رضى الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة".

وجاهد - عبدالله بن أوفى - مع النبى (صلى الله عليه وسلم) ست غزوات، وجرح يوم حنين، وهو آخر من مات من الصحابة بالكوفة. سئل عبد الله بن أوفى: هل أوصى رسول الله؟ قال: لا، قيل كيف (وفى) رواية (فلم) وقد كتبت الوصية على الناس؟ فقال: وصى بكتاب الله - وبغض النظر عن تردد عبدالله بن أوفى فى الإجابة حيث لم يذكر الوصية فى البداية، ثم استدرك وقال أوصى بعدما قال لا لم يوص، فإن الحديث وارد فى البخارى وقد شرحه الحافظ بن حجر العسقلانى فى كتابه فتح البارى.. أى التمسك بكتاب الله والعمل بمقتضاه، ولعله أشار إلى قوله (صلى الله عليه وسلم): "تركتم فيكم ما أن تمسكتم به لم تضلوا كتاب الله، واقتصر على الوصية بكتاب الله لكونه أعظم وأهم، ولأن ما فيه تبيان كل شيء، إما بطريق النص أو

بطريق الاستتباط، فإذا اتبع الناس ما فى كتاب الله علموا بكل ما أمرهم به.

والحديث رواه مسلم فى سياق حجة الوداع: إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا، وفى رواية أخرى عن جابر لما خطب رسول الله يوم عرفة: تركت فيكم ما لن تضلوا إن اعتصمتم به، كتاب الله^(٣). إذن الرسول يؤكد على كتاب الله فقط، ولم يذكر السنة، وإن زادوا على الحديث "وسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى"، وكل هذا زور وبهتان، فحسب علمى المتواضع أن (الخلفاء الراشدين) اسم صدر بعد وفاة الرسول، وعند تدوين التاريخ الإسلامى، وأن كل بالغ راشد، فهل الرشد صفة خاصة بالخلفاء وغيرهم من البشر يتصفون بالغي - بالمقارنة قد تبين الرشد من الغي.

ويروى البخارى عن ربيع قال: دخلت أنا وشداد بن معقل على ابن عباس فقال له شداد: أترك النبی (صلی) من شيء؟ قال ما ترك إلا ما بين الدفتين، أى سئل ابن عباس وابن الحنفية (محمد بن على بن أبى طالب) عما تركه النبی (صلی) فرد كلاهما بأنه المصحف (ما بين الدفتين)، ثم تكاثرت الرواية على النبی وبدأوا فى كتابة أحاديثه، مع أنه (صلی) فيما يرويه أحمد ومسلم والدرامى والترمذى والنسائى قال: "لا تكتبوا عنى شيئا سوى القرآن، فمن كتب عنى سوى القرآن فليمحاه". ونهى أبو بكر عن رواية الأحاديث وجاء فى تذكرة الحفاظ للذهبي أنه قال: إنكم تحدثون عن رسول الله أحاديث تختلفون فيها والناس من بعدكم أشد اختلافا. فلا تحدثوا عن رسول الله شيئا فمن ساءلكم فقولوا: بيننا وبينكم كتاب الله، فاستحلوا حلاله وحرموا حرامه.

وتشدد عمر بن الخطاب فى رفض كتابة الأحاديث وقال فيما يرويه البيهقي وابن عبد البر: "إني كنت أريد أن أكتب السنن، وإني ذكرت قوما كانوا قبلكم كتبوا كتباً فأكبوا عليها وتركوا كتاب الله، وإني والله لا أشوب كتاب الله بشيء أبداً"^(٤).

وقد يعترض البعض، وماذا عن طاعة رسول الله "ما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسول أمراً أن تكون لهم الخيرة من أمرهم" وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم "قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله" كل هذا صحيح ولا جدال، وطاعة

الرسول تتمثل في طاعة أوامر الله التي وصلتنا عن طريق رسول لأنه (صلى) المبلغ عن الله لنا.

وليس كل كلام الرسول وحياً، ولا نريد الزيادة في هذا المبحث لأنه طويل، وكفانا معاتبة الله لرسوله (صلى) في عدة مواضع، ولو على سبيل التعليم، إلا أنه - الرسول - (صلى) غير معصوم ولا يكون معصوماً إلا في لحظات تلقى الرسالة الإلهية عن طريق الوحي (جبريل).

وليس هذا تجريحا في شخص النبي - حاشا لله وكلا - لكنها الحقيقة التي يقرها القرآن الكريم - النص المرجعي الأول في الإسلام - فيأمر الله نبيه ورسوله - "قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي وإني إليكم إله واحد" أي أن المشرع هو الله تبارك وتعالى في أمور الدين وحدوده. كل ما سبق يوضح أن السنة نص ثانوي، بل كان من الممكن عدم إثباته أصلاً بجانب القرآن - الجانب القولي من السنة - أما الجانب الفعلي المتمثل في أمر كأمر الصلاة مثلاً، فهو باقٍ بالتواتر وأن القرآن أولاً ثم السنة النبوية.

ويبقى الشق الآخر من السؤال: هل يجوز للسنة أن تنسخ القرآن الكريم؟

النسخ بمعنى الإزالة، يقول العرب: نسخت الشمس الظل أي أزالته، ومنه قوله تعالى "فينسخ الله ما يلقي الشيطان" أي يزيل ما يلقيه الشيطان، وتأتي بمعنى "التبديل" تقول العرب: نسخ القاضي حكمه أي بدله وغيره، ونسخ الشارع الآية، أي بدلها بآية أخرى، وإليه يشير قوله تعالى "وإذا بدلنا آية مكان آية..."، وفي الشرع (النسخ): هو رفع حكم شرعي بحكم شرعي أو دليل شرعي بآخر، وقال تعالى: "ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير" (٢: ١٠٦) "البقرة".

ونحن هنا مهتمون بالحديث عن جدلية العلاقة بين القرآن والسنة، وهل ينسخ القرآن بالسنة؟

اتفق العلماء على أن القرآن ينسخ بالقرآن، وأن السنة تنسخ بالسنة، وأن الخبر المتواتر بمثله، ولكن اختلفوا هل ينسخ القرآن بخبر القرآن، والخبر المتواتر بخبر المتواتر، فذهب الشافعي إلى "أن الناسخ

للقرآن لابد أن يكون قرآنا مثله، فلا يجوز نسخ القرآن بالسنة عنده^(٥). وهكذا اختلف العلماء أو الفقهاء أولا على نسخ القرآن بغيره، إلا أن العقل الشافعي رفض كل ما ينسخ القرآن إلا القرآن واستدل الإمام الشافعي على منع نسخ القرآن بالسنة بقوله تعالى "ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها" ووجه الاستدلال عنده على وجوه.

الأول: أنه قال: "نأت" وأسند الإتيان لنفسه، وهو لا يقول هذا إلا إذا كان الناسخ قرآنا.

الثاني: أنه قال: "بخير منها" ولا يكون الناسخ خيرا إلا إذا كان قرآنا، ولأن السنة لا تكون خيرا من القرآن.

الثالث: أنه قال في الآية "ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير" فقد دلت على أن الآتي بذلك الخير هو المختص بالقدرة على جميع الخيرات، وذلك هو الله رب العالمين.

الرابع: قوله تعالى: "وإذا بدلنا آية مكان آية" حيث أسند التبديل إلى نفسه وجعله في الآيات، وهنا أقوى أدلته^(٦). إلا أن الجمهور ذهبوا إلى جواز نسخ القرآن بالسنة، لكن العقل يرفض كل أدلتهم ويدل على عدم جواز نسخ القرآن بالسنة إلى سابق كلام الشافعي أنه (صلى) كان يقول بالرأى ويقول بغيره أحد الصحابة، كموقف عمر بن الخطاب من أسرى بدر الذي اختلف فيه مع كل من النبي وأبى بكر، وينزل الوحي مؤيدا رأى الصحابي مخالفا رأى الرسول، وهذا فضلا عن أن تأكيد بشرية رأى النبي يرسخ قيمة عدم جواز نسخ السنة النبوية للقرآن، ثم أنه (صلى) عندما كان يريد تغيير شيء من الأحكام الشرعية كان يتوجه إلى السماء فينسخها الله، مثال ذلك قوله تعالى في سورة (البقرة) "قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره" (٢: ١٤٤).

فالمضمر هنا أن تحويل القبلة قبل الكعبة كانت أمنية للرسول (صلى) أمر بها الله تلبية لدعاء النبي، وإذا كان للسنة أن تنسخ القرآن لقام النبي بتحويل القبلة بدون أن ينتظر تلبية الله لدعوته، وهذا من المسكوت عنه في خطاب تدشين حجة السنة.

وقد يعترض البعض بتشريعه (صلى) حد الرجم للزاني المحصن، وأنه نسخ للقرآن حيث لم يرد فيه ما ينص على الرجم، ولنا

هنا وقفة أولا أن النبي لم يأت بجديد فى تطبيق الرجم على الزانى المحصن وإنما هو من شريعة التوراة حيث تلك عقوبة الزنا فيها، وعن عمر بن الخطاب قال "نزلت سورة النور وكنا نقرأ والشيخة والشيخ إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله" ثم محيت (أى ألغيت) فلربما نسخت تلاوة وبقيت حكما، أو ربما أجمع عليها الجمهور لأنها من شرع من قبلنا أو أنه لا رجم فى الإسلام^(٧) ولكن موضوع النسخ والشرعية الإسلامية محل دراسة أخرى قادمة.

المهم أن النتيجة الأولى أن القرآن لا ينسخ إلا بالقرآن، وأن السنة الحقيقية للرسول تتبع من القرآن، وأنه مهما كانت قوة سند الحديث - واختلف منته مع القرآن - فالنص الأول أولى بالاتباع كما يقول (صلى):

إن الحديث سيفشو على فما أتاكم عنى وافق القرآن فهو منى، وما أتاكم عنى يخالف القرآن فليس منى. وعليه فالسنة النبوية مصدر ثان للتشريع كما أوضحنا، وعند وجود تعارض بين ظاهر الآية ومتن الحديث فالمقياس القرآن النص المرجعى الأول فى العقيدة الإسلامية، ونسخ السنة للقرآن غير جائز لا عقلا ولا نقلا.

٢- هل يوجد فى القرآن حد للردة؟!

تأسيس:

- (١) لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى.
- (٢) فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر.
- (٣) ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعا.
- (٤) أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين.

* * *

بصرف النظر عن أن (من الأوليات المسلمة أن العقائد لا تتكون فى نفوس العقلاء بالقوة والقهر، ولكن لها وسائلها التى لا تلتص إلا بها، فمنها البرهان العقلى والخطابة والشعر والتقليد^(٨)).

هذا فى الحديث المطلق عن العقائد بعامة وهذا ما قد نغض

الطرف عنه، أما عن (أهل الردة الذين دانوا لله والمتزمووا الإسلام قم ارتدوا عنه، إما إلى غيره من الأديان وإما لشبهات وشكوك قامت بصدورهم فصدتهم عن البقاء على شيء من أصوله، ويسمى الفقهاء هؤلاء بالمرتدين، ويفتون فيهم بالقتل، إما بعد الاستتابة أو دونها على خلاف لهم في ذلك^(٩)).

فالملاحظ هنا أن الفقهاء هم الذين يفتون فيهم - أي المرتدون - بالقتل، وأما ما جاء عن الردة في القرآن (ذكر موضوع الردة تحديدا في أربعة مواضع ولم يجعل فيها للمرتد عقوبة يقيمها عليه الحاكم، بل أوكل أمره إلى الله تعالى يعاقبه في الدنيا والآخرة).

- يقول تعالى "إن الذين ارتدوا على أدبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سول لهم وأملى لهم" (٤٧: ٢٥ - سورة محمد.. أي خدعهم الشيطان.. وتقرأ الآيات بعدها لتبحث عن حد الردة المزعوم فلا تجد إلا تخويفا لهم مما سيحدث لهم عند الموت "فكيف إذا توفتهم الملائكة يضربون وجوههم وأدبارهم" (محمد - آية: ٢٧)، "وعند يوم الحساب حين يحبط الله أعمالهم"، "ذلك بأنهم اتبعوا ما أسخط الله وكرهوا رضوانه فأحبط أعمالهم" (محمد - آية: ٢٨) أي تأجيل العقوبة لله تعالى يوم القيامة.

وجاءت في المواضع الأخرى في تحذير المؤمنين من الوقوع في الردة كأن يقول تعالى: "يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أئمة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم"، يعني إذا ارتدتم فسيأتي الله بقوم غيركم يكونون أفضل منكم، وذلك المعنى جاء في قوله تعالى: "وإن تتولوا يستبدل قوما غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم" (محمد - آية: ٣٨).

وهذا هو كل ما هنالك.. يستبدلهم بقوم آخرين لأنه تعالى غنى عن العالمين، ولو كفر أهل الأرض جميعا فلن يضروه تعالى شيئا.

ويقول تعالى يحذر المؤمنين من دسائس اليهود "يا أيها الذين آمنوا إن تطيعوا فريقا من الذين أوتوا الكتاب يردوكم بعد إيمانكم كافرين" (آل عمران - آية: ١٠٠). ثم يقول تعالى يحببهم في الإيمان: "وكيف تكفرون وأنتم تنلوا عليكم آيات الله وفيكم رسوله ومن يعتصم بالله فقد

هدى إلى صراط مستقيم".

ويقول تعالى يحذر المؤمنين من محاولات المشركين لاضطهادهم وفتنتهم "ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم إن استطاعوا ومن يرد منكم عن دينه قيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون" (البقرة - آية: ٢١٧) لم يقل "ومن يرد منكم عن دينه فجزاؤه القتل وحد الردة" وإنما جعل العقاب في الآخرة إذا ظل يحيا مرتدا إلى نهاية حياته..^(١٠).
والواضح مما سبق أن لا حد للردة في القرآن، وذلك ما يمكن أن نوجزه في رأى آخر (حد الردة: لم يتضمن القرآن أية عقوبة للردة، وإنما جاء فيه "من يرد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه" (سورة المائدة ٥: ٥٤)، وروى عن النبي أنه قال: "من بدل دينه فاقتلوه" وقال: "لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني والنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة"، غير أنه لم يثبت عن النبي أنه أقام (وقع) عقوبة الردة على أحد، وعقوبة الردة التي يذكرها الفقهاء. وهي الإعدام - عقوبة أخطر من ألا يتحدث فيها القرآن بنص مع وجود نص على عقوبة أقل، وهي عقوبة القذف - والقرآن مع ذلك يعلى من شأن حرية العقيدة وحق الإنسان في اختيار ما يؤمن به: "لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي" (البقرة - ٢: ٢٥٦).

ومن الملاحظ على مر التاريخ أن من دخل الإسلام مختارا لا يرتد عنه، أما إذا دخله لعله في نفسه ومرض في قلبه فإن خروجه أجدى للإسلام من بقاءه على نفاقه، يضر ويفسد ويزعم أنه يفعل ما يفعل باسم الإسلام وتحت رايته، ولعل هذا ما تم فيما نسميه الإسرايليات^(١١).

مما سبق وأفضنا في بيانه يتأكد لنا أنه لا حد للردة في القرآن، أى المصدر التشريعى الأول في الفقه الإسلامى، (إن القاعدة التشريعية الكلية في القرآن الكريم تقول "لا إكراه في الدين قد تبين الشد من الغي" (البقرة - آية ٢٥٦)، ودعاة الكهنوت يفهمونها فهما خاصا ينفذون منه إلى تسويغ حد الردة المزعوم، فهم يحرفون معناها بأن الهدف منها أنه لا إكراه على دخول الدين، أما إذا دخل الدين - أى الإسلام - فقد أصبح مكرها ومجبورا على تنفيذ التشريعات الدينية، فإذا أراد الخروج من الدين واجهه حد الردة، وأدرك أنه محبوس في القفص... (القطعة المحذوفة هنا

صاغها الكاتب بانفعال شديد فرأينا حذفها".

إن المعنى الواضح في الآية أنه لا إكراه في الدين، في كل الدين، فلا ينبغي أن يكون هناك إكراه في دخول الدين ولا في الخروج منه؛ ولا إكراه في إقامة شعائر الدين فيما يخص حقوق الله، فالله تبارك وتعالى يريدك أن تعبدته بدافع من اختبارك وضميرك لا تصلي له والسباط فوق رأسك، ويريدك أن تتطوع بالصدقة حبا في الله ورغبة في طاعته وليس للرياء وخوف الإكراه، والمنافقون كانوا يقدمون الصدقات بهذه الطريقة وكانوا يصلون الصلوات رياء، فمنع الله تعالى النبي من أخذ الصدقة ولم يقبل صلاتهم، يقول تعالى : "وما منعهم أن تقبل نفقاتهم إلا أنهم كفروا بالله وبرسوله ولا يأتون الصلاة إلا وهم كسالى ولا ينفقون إلا وهم كارهون" (التوبة - آية: ٥٤).

والمهم أن القاعدة الكلية في التشريع الإلهي هي (منع الإكراه في الدين في دخوله وفي الخروج منه تأسيسا على حرية البشر التي كفلها لهم الله تعالى في الإيمان أو الكفر، وتأسيسا على أنهم سيقابلون الله تعالى يوم القيامة ليحاسبهم على اختيارهم) ^(١٢).

ومن ثم فإن تشريع عقوبة للردة اعتداء على حق من حقوق الله، أولا: إدعاء علم السرائر، وثانيا تطبيق أحكام ما أنزل الله بها من سلطان، فهل من شرعوا حدا للردة أعلم من الله، حيث يجعل باب التوبة الاختياري مفتوحا ما لم يشرك العبد له "إن الله يغفر الذنوب جميعا إلا أن يشرك به".

الخلاصة:

لا يوجد في القرآن الكريم حد يسمى حد الردة

٣- هل طبق الرسول (صلى) حد الردة؟

قبل الخوض في هذه القضية الحساسة يجب مراجعة ما وصلنا إليه من نتائج للأسئلة السابقة، وهي أن السنة النبوية لا تستقل بتشريع، ولا يجوز لها نسخ القرآن الكريم وبما أن القرآن لا يثبت حدا للردة، فمن ثم السنة النبوية الصحيحة تتطابق مع القرآن، ولا تتعارض معه ومع نصوصه الصريحة والكثيرة في حرية العقيدة. ولأن المنهج الأصولي

يقرر أن قاعدته الفقهية هي صحيح المنقول مع صحيح المعقول، وبغض النظر عن تخلي دعائها عنها في قلبهم للقاعدة رأساً على عقب حيث انتفى المعقول، وساد المنقول، فإنني هنا أقدم المعقول، والنصوص التي بين أيدينا منسوبة للنبي (صلى) وهي محل الخلاف وهي النصوص الثلاثة:

(١) "من بدل دينه فاقتلوه".

(٢) "لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس والثيب الزاني والتارك لدينه المفارق للجماعة".

(٣) (وفي رواية عائشة: لا يحل قتل مسلم إلا في إحدى ثلاث خصال: زان محصن فيرجم، ورجل قتل مسلماً متعمداً، ورجل يخرج من الإسلام فيحارب الله عز وجل ورسوله فيقتل أو ينفى من الأرض).
ثمة رواية أخرى منغومة ومشهورة "لا يحل دم امرئ مسلم إلا في ثلاث حالات إن زنى بعد إحصان أو ارتد بعد إيمان أو قتل النفس التي حرم الله إلا بالحق".

وتعليقنا على هذه الأحاديث مما سبق يمكننا أن نقولها صريحة واضحة بلا مواربة، إن كل هذه الأحاديث مكذوبة على النبي (صلى الله عليه وسلم) لأنها تتعارض مع نصوص القرآن الواضحة والصريحة وبدون خوف أو توجس خوف نقول وعلى الله قصد السبيل إن هذه الأحاديث لا تزن شيئاً أمام عشرات الآيات التي تنفي التهديد بالقتل لغير المؤمنين أو المرتدين، وكذلك فهي لا تشرع أمر يخالف أوامر الله تعالى وأنها بادية التلفيق، ولأن السنة النبوية لا تستقل بشرع. أضف إلى هذا أن كل هذه الأحاديث أحاديث أحاد، وتلك مشكلة أخرى، حيث إن أحاديث الأحاد لا يعمل بها، فقد اختلف العلماء في استقلال السنة الأحادية بإثبات واجب أو محرم، وقد ذهب الحنيفية ومن تبعهم إلى أن السنة الأحادية لا تستقل بإثبات واجب أو محرم سواء كان الواجب علمياً - كالإلهيات والرسالات وأخبار الغيبات والآخرة - أو عملياً - كالصلاة والصوم والزكاة والحج - وعليه فلا يكفر منكرها.

إلى هنا نصل إلى نتيجة مفادها أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) طالما لم يشرع حد الردة، ولا يجوز لسنته نسخ القرآن، فإنه من الطبيعي ألا يطبق حد الردة، لكن هذه الإجابة قد يعترض البعض عليها -

وهو كذلك - مثل د. عبد العظيم إبراهيم المطعنى فى كتابه "عقوبة الارتداد بين الأدلة الشرعية وشبهات المنكرين". الذى انتقد الذين ذهبوا إلى أن النبى (صلى الله عليه وسلم) لم يقتل أحدا بتهمة الارتداد، وعاب عليهم عدم الرجوع إلى المصادر الوثيقة وقال: "وفى عام الفتح أمر (صلى الله عليه وسلم) بقتل ابن خطل وكان مسلما ثم ارتد ورجع مكة.. ولما علم بقدوم موكب الفتح بقيادة صاحب الدعوة هرع إلى المسجد الحرام، وتعلق بأستار الكعبة، ورغم هذه الحيلة أمر النبى بقتله حدا للارتداد بالدين"^(١٣).

فما هى قصة ابن خطل هذا؟

قال ابن اسحق : "وعبد الله بن خطل رجل من بنى قس بنى غالب وإنما أمر بقتله أنه كان مسلما فبعثه رسول الله (صلى الله عليه وسلم) مصدقا (أى جامعا للصدقات وهى الزكاة) وبعث معه رجلا من الأنصار وكان مسلما فنزل منزلا، وأمر المولى أن يذبح نيسا له فيصنع له طعاما، فنام واستيقظ ولم يصنع له شيئا فعلا عليه فقتله ثم ارتد مشركا وكان له قينتان تتغنيان بهجاء الرسول)، فهذا النقصى التاريخى يوضح أن للرجل ماضيا جنائيا يستحق عليه القتل خلاف الردة"^(١٤).

هل هذا كاف للرد؟ لا، لأن صاحب عقوبة الارتداد ذكر فى صفحات أخرى من كتابه "عن امرأة ارتدت يقال لها أم مروان إن الرسول أمر أن يعرض عليها الإسلام فإن تابت وإلا قتلته. وأحال فى الهامش على مرجعه نيل الأوتار للشوكانى ٢١٧/٧ وكان من الأمانة أن يذكر ما أورده الحافظ عن ضعف إسناد الحديث، وقد أورد الحديث الزيلعى فى نصب الراية عن محمد بن بكر السعدى ثنا إبراهيم بن سعد عن الزهرى عن محمد بن المنكدر عن جابر، وقال محمد بن بكر فى حديثه وهم، وألحقه بحديث عن الدار قطنى أيضا عن محمد بن عبد الملك الأنصارى عن الزهرى عن عائشة، وقال: "محمد بن عبد الملك هذا قال أحمد وغيره، يضع الحديث وأورد الدار قطنى رواية عبد الله بن اذنيه عن همام بن الغاز عن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله قال: ارتدت امرأة عن الإسلام فأمر رسول الله (صلى) أن يعرضوا عليها الإسلام فإن أسلمت وإلا قتلته فعرض عليها فأبى أن تسلم فقتلت. وعبد الله بن اذنيه جرحه ابن حبان وقال لا يجوز الاحتجاج به بحال

وقال الدارقطني في المؤلف والمختلف متروك، ورواه ابن عدى في الكامل، وقال عبد الله بن عطار بن اذنيه منكر الحديث ولم أر للمتقدمين فيه كلام) (٤٥٨ نصب الراية ج ٣).

هذا عن ادعاءات أن النبي (صلى) أقام حد الردة المزعوم، والواضح أنه كان في أغلب الأحيان حد الحراية أو الإفساد في الأرض وعادة ما اقترن بالقتل والسرقة، أما أن يطبق النبي حدا ليس له وجود على فرد لمجرد الارتداد، فهذا لم يحدث، وإن حدث فهذا حديث آخر عن التراث الارعابي في الإسلام وإن احتجوا علينا بحروب الردة فهذا حديث ثالث نرد عليه فنقول:

(١) إن حرب الردة (الحرب الأولى التي التقى فيها الموحدون بسيفهم) ضد حركة مسلحة قام بها بعض الخارجين على الدولة الإسلامية ومدعى النبوة من القبائل العربية.

(٢) بدليل كونها ليست حجة لم يذكر لنا مؤرخ واحد أن أبا بكر احتج بأى من هذه الأحاديث.

(٣) احتجاج عمر بن الخطاب عليها يدل على عدم حجيتها دينياً إلى أن شرح الله صدره بتعبير مؤرخينا الكبار. هذا عن حروب الردة، أما حد الردة فيتكلم عن فرد مسالم ابتغى غير الإسلام ديناً ولن يقبل منه ولكنه لا يقتل لمجرد الردة.

إن ولأن لا وجود لأحاديث الردة المختلفة هذه فلم يعاقب النبي مرتداً بالقتل والنص القرآني يصرح بذلك فيقول:

"يا أيها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم" (المائدة - آية : ١٠٦).
ويقرر كذلك:

"لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر إنهم لن يضروا الله شيئاً، يريد الله ألا يجعل لهم حظاً في الآخرة ولهم عذاب عظيم" (البقرة - آية : ٧٦).

أى أن محاكمتهم من قبل الرسول غير جائزة ولا يحق له أن يفتى فيهم بالقتل.

ثمة سؤال أخير في هذه الفقرة من البحث يفرض نفسه: أليس في ترك المرتد على قيد الحياة فرصة لأن يعود إلى الإيمان أكثر عمقاً وفهماً

عن ذى قبل؟

وسؤال آخر مازق: هل يجوز للرسول مخالفة أوامر الله الصريحة بتشريع يهدد حرية العقيدة التي أمر الله بعدم المساس بها؟

الخلاصة:

لم يطبق النبي (صلى الله عليه وسلم) حد الردة على مرتد بالمعنى المجرد، وهذا يتسق مع ما أثبتناه من نتائج.

٤ - متى ظهرت قضية حد الردة؟

(تأسيس)

* "لا أقاتل حتى تأتونى بسيف له لسان يقول هذا حق وهذا باطل" (١٥).

* * *

إن تحديد بداية ظهور حد الردة يحتاج منا العودة بالزمن إلى فترة خلافة الخليفة الأول أبو بكر الصديق، وإلى حروب الردة التي كان سيطنب لها التاريخ نفس إطنابه لو أنها لم تقع - ما علينا - رغم ما أثبتنا من أن ثمة فرقا بين حرب الردة وحد الردة، أما لماذا؟ فمن حق القارئ أن يسأل ومن حقه علينا أيضا أن نجيبه.

إن أبا بكر حارب المرتدين عن الجماعة الإسلامية أو الذين ادعوا النبوة في شبه الجزيرة العربية، لكن التساؤل الذى يطرح نفسه على الموضوع الآن هو: هل حركة الردة كانت ردة عن الإسلام؟ وفى هذا الصدد عدة آراء.

فيقول المستشرق (قلهوزن) فى كتابه "الدولة العربية" عن العرب وارتدادهم عن الإسلام بعد وفاة الرسول أن "ارتدادهم لم يكن عن الإيمان بالله بل هم أرادوا التخلص من حكومة المدينة، ثم وصفها بأنها تمرد داخلى ووصف القبائل المرتدة بالقبائل المتمردة". ووصف المستشرق جوزيف هل الردة بأنها "انطلاق العنان للأحقاد القديمة البغيضة التى كبح النبي جماحها" (١٦).

ومن المستشرق (بروكلمان) أن "الدوافع الدينية لم تكن مسئولة

عن موجة الارتداد إلا نادرا، ويستطرد أنه قد أعلن المرتدين أنهم لا يزالوا راغبين في أن يعبدوا الله^(١٧).

ومن المؤرخين العرب المحدثين من عارضوا وصف الردة بأنها حركة ردة عامة عن الإسلام الدكتور حسن إبراهيم حسن قال: وفي الحق أن العرب الذين حاربهم أبو بكر وسماهم مرتدين لم يرتدوا عن الإسلام كما يتبادر إلى الذهن من تسميتهم مرتدين، وقسمهم إلى فريقين متميزين، الأول فريق منع الزكاة فقط، والثاني الفريق الذي ارتد حقا عن الإسلام. وقال عن الفريق الأول: على أن هؤلاء لم يرتدوا عن الإسلام لبغضهم إياه أو كراهتهم له، وإنما ظنوا أن الإسلام انتهى بوفاة الرسول، أضف إلى ذلك أنهم لم يخرجوا على عقيدة التوحيد التي هي عماد هذا الدين^(١٨).

وينفى الدكتور محمد جمال الدين سرور أن المرتدين كلهم أرادوا العودة للعقائد الجاهلية، خاصة الوثنية ويرى أنه من المبالغة وصف هذا الحركة بالردة ولذا يسميها "حركة انتفاض القبائل العربية"^(١٩).

مما سبق يتضح لنا الفرق بين حد الردة أو قتل المرتد، وبين حركة الردة التي اقترح أن نطلق عليها "تمرد القبائل العربية على السيطرة القرشية الممثلة في الخلافة القرشية" وهي تحت عباءة الإسلام فإن هذه الحركة المضادة^(٢٠)، كانت ضد نظام الحكم أي الدولة لا ضد الدين، وهو ما نلمحه من معارضة عمر بن الخطاب لأبي بكر، وما نلمحه أيضا من إجابة أبي بكر وهي الإجابة الاقتصادية الشهيرة "والله لو منعوني عقال بغير كانوا يعطونه لرسول الله لقاتلتهم عليه"، وهو ما يثبت فكرة بعض المرتدين عن الزكاة وكونها إتاوة فرضتها قريش على بقية القبائل العربية.

لم أرد الإطالة في هذا المبحث لإثبات أن فكرة حد الردة أساسا فكرة سياسية، وأنه لما كثرت الفرق الإسلامية، وكفرت بعضها بعضا، ظهرت الأحاديث الموضوعية التي تنصر كل فرقة على الأخرى، مثل ما قيل عن القدرية مجوس هذه الأمة دون تحديد واضح للقدرية، هل هم مثبتو القدر كأهل السنة أم نفاته كالمعتزلة؟ وغيرها كثير من الأحاديث التي تخدم السلطة في إيجاد مشروعية التخلص من الخصوم السياسيين. والمعلوم أن هناك غالبا إسلاميين : إسلام سلطوي رسمي،

وإسلام نقیض لخطاب السلطة. الأول یكون على وعى دائم بمتطلبات السياسة والسلطة، فى دعمها بما تحتاج إلیه من نصوص تبرر بها الاستبداد وتسمى هذه الفئة "صاحبة الحق فى التأویل والوحيدة التى تمثل الإسلام الصحیح، وعلى الجانب الآخر یقف الإسلام النقیض لخطاب السلطة، فیعلن الثورة وعدم الرضا، أو یؤثر السلامة ویرضى بالواقع الردىء هروبا من المواجهة إلی التدين والتصوف، أو إلی الوسطية المقيّنة عند أهل السنة، التى تخدم أى بلاط بالإرجاء واللاموقفية، فتترك الدولة من تركوها بل وتشجع تركهم لها - كالصوفية - لأنها تنشر روح الخرافة والجهل، وتدعم عقيدة الجبر، وتحیى روح الأسطورة، وبقى أمام السلطة الخطاب الثورى فتقف منه موقف العداء، وتصفه بالخروج على الإسلام ویسألون فقهاء البلاط عن سند شرعى، فیلحقونهم بنص الحراية، وأن الفريق الثائر مفسد فى الأرض ومحارب لله ورسوله، فیحول الناس دون ذلك فتعود السلطة لفقهاء البلاط، وطالما أن كتاب الله قد حفظ - والحمد لله فبقى أمام فقهاء البلاط السلطویین المرجع الثانى فى الأدلة الشرعية ألا وهو السنة النبوية فیتخرون على الرسول الأحادیث ویستخدمونها فى قتل المعارضین لهم لأنهم ضد الدين كما تراه السلطة.

ومن هنا فإن حد الردة المزعوم هذا من مخلفات التراث السياسى الإرعابى فى الإسلام، وهو نتاج صراعات سياسية ولا علاقة له بالدين، ويجب أن نرفضه ونشجبه مرتكزین على النتائج الآتية:

(١) الرسول لا یستقل بتشريع، ولا یفتى بقتل الناس لأنهم ارتدوا على دینه.

(٢) أنه لو قال جدلا هذه الأحادیث، فهى لا تتسخ نصوص القرآن الحریصة على حرية الاعتقاد.

(٣) أن أبا بكر لم یذكر حدیثا منهم فى حرب الردة.

(٤) أن حد الردة اخترع غالبا بعد أحداث الفتنة الكبرى، مع نشأة الفرق الإسلامية أو فى عصر الأمویین، وهو لعبة سياسية للقضاء على الخصوم السياسیین تحت اسم الدفاع عن الدين، وهو ما یتضمن اتهامها ضمناً للعقيدة بأنها تنهار أمام أى هجوم خارجى، أو هو اعتراض من الناحية الدينية على حکمة الله فى التعددية، وأنه لو شاء لجعلنا أمة واحدة.

وإلى هنا تنتهى الدراسة (المقتضبة) عن ما يسمى حد الردة
لنخلص إلى نتيجة مهمة مفادها أن حد الردة من مخلفات التراث السياسى
الإرهابى فى الإسلام.

خاتمة البحث الردة (رؤية فلسفية)

إن كلا منا ولد على دين آبائه، فهو لم يختار أى دين بحريته، لذا
فله مطلق الحرية عندما يبلغ سن النضج العقلى أن يقوم بعمل شبيه
بمقارنة الأديان، وأن يفاضل ويجادل و... يناقش ، عليه أن يشك فى
المسلمات، أو بمعنى أدق فى المعارف، حيث ثمة فارق جوهري بين
المعارف والحقائق، إذ أن ليس كل ما نعرفه حقيقيا، وكم من معارف كنا
نسلم بها فى الماضى على أنها حقائق ويتضح لنا بعد وضعها تحت
مجهر الشك أنها ليست حقائق، وإنما مجرد معارف غير حقيقية، وموقف
مراجعة المعارف هذا لابد أن يمر به كل إنسان عاقل.

فإبراهيم النبى - مثلا - شك فى معارف قومه حتى آتاه اليقين ،
فأنقذه من النار، بل شك فى قدرة الله تبارك وتعالى على إحياء الموتى
وسئل عن الكيفية، قال ربي أرني كيف تحيي الموتى؟ قال: أو لم تؤمن
قال: بلى ولكن ليطمئن قلبي. لذلك لا عيب مطلقا فى مراجعة مواقفنا من
معارفنا ، فنحن أولى بذلك من إبراهيم.

إن الإيمان الناتج عن تعقل وفهم وحصيلة شك وصل إلى يقين
هو ما نطلبه الآن، لنخرج من إكراه الوراثة فى الدين إلى الإيمان القائم
على اقتناع عقلى، ونبذ روح الخرافة واللاعقلانية السائدة.

إذن الردة المؤقتة (الشك المنهجى) كما مارسه الغزالي وكتب
عنه فى "المنقذ من الضلال" لا ضرر منها وكذلك الردة الدائمة، مادام
يملك صاحبها الدفاع عنها بالعقل والبرهان، ومادامت هى ليست من باب
الإلحاد للإلحاد (الشك المذهبى) كما مارسه بروتاجوراس
والسوفسطائيون وكتب عنه فى كتابه "عن الحقيقة" ، وعندما لا يملك
المجتمع من الجهة العقلية أجوبة شافية لشكوك المرتد.

ولكن متى نحاسب المرتد؟ إن بحث وتعقل، وأعلن إيمانه بالدين
عن يقين عقلى، ثم أرتد جحودا ونكرانا بلا سند أو برهان، وحتى فى

هذه الحالة لا يملك حق حسابه إلا الله وحده.
وندعو الله أن يقوى إيماننا العقلى، الذى نهتدى به فى ظلمات
الزمن المعتم، الذى جاءنا فيه من يطلب البرهنة على قوانين الفكر
الأساسية، فيجعل الاختلاف خطأ، والذاتية شذوذا عقليا، والتناقض هو
القاعدة وعدمه هو الاستثناء، ويطلب منا أن نكون الشيء وضده فى
الوقت نفسه.
رحمتك يا الله فى زمن جاء فيه من يطلب أن نثبت له أن
رحمتك وسعت كل شيء.

إشارات وإيضاحات

- (١) يمكن للقارئ الرجوع لما سبق في كتب الفقه المتخصصة.
- (٢) (ابن حنبل) الإمام أحمد - في الرد على الزنادقة والجهمية - ص ٢٦.
- (٣) يتصرف من كتاب فتح الباري في شرح صحيح البخاري - (العسقلاني) ابن حجر - ص ٣٣٧.
- (٤) عن حد الردة - د. أحمد صبحي منصور.
- (٥) (الصابوني) محمد علي - روائع البيان في تفسير آيات الأحكام - مجلد ١ - ص ١٠٥.
- (٦) المرجع نفسه ص ١٠٦.
- (٧) دراسة بنفس العنوان للباحث جلال طه هداية - لم يجزها الأزهر القاهري.
- (٨) (جايوش) عبدالعزيز - من كتاب الإسلام دين الفطرة والحرية - ص ١٥٢.
- (٩) نفسه ص ١٥٢.
- (١٠) (منصور) أحمد صبحي - حد الردة دراسة أصولية وتاريخية - مجلة القاهرة - العدد ١٥٢ - يوليو ٩٥، وقد نشرت هذه الدراسة في كتاب عام ١٩٩٣ عن دار طيبة للنشر.
- (١١) (العشماوي) محمد سعيد - من كتاب الشريعة الإسلامية والقانون المصري - ص ٧٩.
- (١٢) (منصور) أحمد صبحي - مرجع سابق.
- (١٣) (المطعني) عبد العظيم إبراهيم - عقوبة الارتداد بين الأدلة الشرعية وشبهات المنكرين - ص ٥٨.
- (١٤) (البنا) جمال - كلا ثم كلا - ص ٧٧.
- (١٥) سعد بن أبي وقاص في اعتزاله الفتنة الكبرى.
- (١٦) (فلهوزن) - الدولة العربية - ترجمة د. عبد الهادي أبو ريدة - ص ٣٣.
- (١٧) (هل) جوزيف - الحضارة العربية - ص ٤٢.
- (١٨) (بروكلمان) تاريخ الشعوب العربية - ترجمة منير البعلبكي وآخرون - ج ١ - ص ٩٩.
- (١٩) (حسن) إبراهيم حسن - تاريخ الإسلام - ٢٥١ - ج ١.
- (٢٠) (سرور) جمال الدين - الحياة السياسية في الدولة العربية الإسلامية - ص ١٩.
- (٢١) (الخبوطلي) علي حسن - الإسلام والحركة المضادة - اسم الكتاب فقط .

* نشرت هذه الدراسة بمجلة أدب ونقد - عدد ١٥١ - مارس ١٩٩٨.

(٣) نقد سلطة النص * بين التأويل والتأويل المعاكس

تأسيس:

"لا معنى لوجود سلطة دينية في غياب سلطة النص، لأن السلطة الدينية هي التي تخلق النص كسلطة والسلطة السياسية هي التي تخلق السلطة الدينية بدورها.

إن التأويلات المختلفة لا تدمر معنى الدين، لكنها تدمر سلطة النص وهذا هو الغرض الرئيسى لكل الفرق الإسلامية المختلفة مع مفاهيم وروى أهل السلطة الدينية في كل عصر.

فاجتهادات المعتزلة والصوفية والشيعية، بل الخوارج أنفسهم تدمر (سلطة النص) لا المعنى الدينى ولا الدين!"

١ - تمهيد:

ينبغى أن نعرف أن الإمام على كان على دراية بطبعتين معاً هما النص والمعنى (الرجال الذين يقرأون النص)، عندما قال: القرآن حمال أوجه، والقرآن بين دفتي المصحف لا ينطق بلسان، وإنما ينطق به الرجال، ومن هنا كان تفكيك المعنى في الإسلام قضية مهمة جداً من قضايا الفكر الدينى، ولعل كل ما كتب عن الفرق الإسلامية بدءاً من الملل والنحل للشهرستاني، وانتهاء بإسلام بلا مذاهب للشكعة يدور حول تفكيك الإسلام.. أو تفكيك المعنى الدينى في الإسلام هذا التفكيك الذى أدى إلى التعددية الفكرية فى أزهى عصور الإسلام تحرراً فكرياً تفكيك جعل من رموز الإسلام مع التناقض فى الروى (ابن حزم الظاهرى والسهروردي المقتول) و(غيلان الدمشقى والأوزاعى)، و(الحلاج وأبو الحسن الأشعرى) (أبو حامد الغزالي وابن رشد القرطبي) وإلى ما لا نهاية.

الأمر الذى جعل التأويل وهو الأمر المستهجن من قبل النص القرآنى "فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله" هو الوجه الآخر للنص فى الحضارة الإسلامية، وأصبحت مشكلة التأويل تحتل مركز الصدارة فى الخلافات بين الفرق الإسلامية المختلفة، حيث كان الاختلاف فى التأويل هو أصل كل الاختلافات بين هذه الفرق وبعضها، مما يجعل التأويل من الأهمية كسلاح لإثبات المذاهب ودحضها فى نفس الوقت، لذلك كان الإمام على على حق حين أدرك طبيعة النص وطبيعة الرجال الذين يفهمون النص، ومن المشكلات الكثيرة التى أثارها علم الكلام حول ذات الله وصفاته مشكلة التشبيه والتزيه وغيرها غير أننا لا ندخل هذه المنطقة الآن إنما نركز على التأويل وسلطة النص فى مجال النص الدينى البشرى، ألا وهو الحديث النبوى الذى يثير بدوره العديد من الإشكاليات والتساؤلات فى مجال الفكر الدينى.

فليست مشكلاته تتحصر فى إطار الانتحال والوضع والضعف فقط، بل فى مستويات دلالاته أيضاً، ومنطوقه التأويلى، حيث إن الحديث النبوى يحتاج إلى التأويل كآلية مهمة من آليات الفهم البشرى النسبى، وكأى نص يمثل نفسه بوجهين:

الأول: المراد المعلن، والثانى: التأويل الذى يخرج المراد من الدلالة اللفظية إلى الدلالة المجازية، أو من الظاهر إلى الباطن وهكذا. والحديث عند أهل السنة والجماعة - وهم أصحاب الحق فى التأويل أو منتجو سلطة النص - مكانه تكاد تقارب القرآن تقارب القرآن فى القدسية والحجية والإلزام، مع أن حجية الحديث لا قطعية الثبوت ولا الدلالة، إلا أن بعض الأحاديث أثارت بتأويلاتها المختلفة خلافات واسعة النطاق بين الفرق والملل والنحل الإسلامية المختلفة ولسنا نعرض هنا لبعض مشكلات علم الكلام، ولكننا سنأخذ نموذجاً عملياً وتطبيقياً لحديث مهم وفعال فى بنية الخطاب الأصولى المعاصر والقديم على السواء وهو حديث فى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو ما حدد درجاته النبى محمد فى حديثه الصحيح، الذى أخرجه الإمام مسلم بسنده عن أبى سعيد.

الخدري عنه قال: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول:

"من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان".

وهذا الحديث كما نرى تأسيس لأمر عملي متعلق بالحياة الاجتماعية والسياسية للمسلمين، فكيف تم توظيف النص وخلق سلطته في الفكر الإسلامي قياساً على تعامله مع هذا الحديث؟!

٢- في فرضية التأويل:

نود أن نؤكد هنا على معلومة قد تكون غائبة عن البعض وهي أن فرض التأويل للنصوص ليس حلاً تتفرد به بعض الفرق الإسلامية، وليس سلاحاً اعتزالياً كما أفهمتنا السلطات السنية في الفكر الإسلامي، فهو لا يخص أهل الرأي / العقل / الفقه ضد أهل النص / النقل / الحديث إلا أن سلاح التأويل إن كان منهجاً عقلياً عند معتزلة الإسلام والشيعية وأتباع أبي حنيفة، فإنه يتسق مع المنهج العقلي، لكنه عند (أهل السنة) سلاح يستخدم وقت اللزوم ويستهجى عندما يتعارض مع مصالح - شعب الله المختار - أهل السنة، وليس أدل على هذه الفرضية من استخدام الأشاعرة - متكلمي أهل السنة - للتأويل في بعض مسائل علم الكلام واستهاجهم له في الفقه / علم أصول الدين، ومن ناحية الحديث النبوي نجد ابن قتيبة - وهو المدافع عن النص ضد العقل عند أهل السنة - يؤلف كتابه (تأويل مختلف الحديث) للرد على الفرق الكلامية بتأويلات تتعارض مع تأويلاتهم لنفس الأحاديث محل الاختلاف ويمارس نفس الطرح الأيديولوجي في كتابه "تأويل مشكل القرآن"، وتعدد التأويلات للنص الواحد ظاهرة صحية إن تم وعيها من خلال الظروف التاريخية الواقعية التي انتجت كل قراءة على حدة، خذ مثلاً التأويل العقلي عند المعتزلة والذي يستند على البرهنة العقلية واللغوية للنصوص التي يتم إعادة إنتاج دلالتها / تأويلها، والتأويل الإشاري عند بعض المتصوفة - تأويل ابن عربي للقرآن في كتاب رد المتشابه إلى المحكم - والتأويل الباطني عند غلاة الشيعة - والذي يجعل للنص ظاهراً يعنى به العامة وباطناً لا يفهمه إلا الخاصة - الراسخون في العلم بالمصطلح القرآني - والتأويل الذي يصل إلى القصد وهو التأويل المتخيل عند أهل السنة والجماعة.

ومن الضروري الإشارة إلى أن تعدد مستويات إنتاج الدلالة /
التأويل للنص الواحد يعكس بالضرورة إخضاع (المؤول) للنص من
وجهة نظره أو فلسفته العامة التي تحكم تصوراته عن الله والإنسان
والعالم.

تتطبق هذه الفرضية على أى نص من النصوص، من النص
الدينى إلى النص الأدبى، بل إلى أى كلام منطوق أو مكتوب حيث إنه لا
توجد قراءة بريئة خالية من غرض إخضاع النص/ توظيفه لسلطة القائم
بالتأويل ، الذى يقوم بوعى أو بغير وعى بأسقاط ذاتيته على النص الذى
يقوم بتأويله.

إن أى رؤية تأويلية فى تاريخ البشرية لها الأسس الفلسفية التى
تدعمها، فنحن فى سياق فهم محيى الدين بن عربى من خلال فلسفته نجد
أن تأويله متسق تماماً مع رؤيته الفلسفية فى الله والإنسان والعالم، كذلك
الزمخشري فى تفسيره (الكشاف)، متسق تماماً مع رؤيته الاعتزالية
العقلية، وأى تأويل للنص الدينى مبنى على فلسفة ولا يمكن فهم هذا
التأويل إلا من خلال دراسة هذه الفلسفة.

إنن لنتفق على أنه لا توجد قراءة بريئة أو موضوعية لا استثنى
منها قراءتى لأى نص كان، سواء فى الدين أو الأدب أو السياسة أو
الفلسفة، لأن الإدعاء بوجود قراءة بريئة يفترض فى عقل المؤول أنه
عقلية بيضاء لا يملك ما يمكنه أن يفسر أو يؤول النص به، ولا شك أن
تصورات القائم بالتأويل تسقط نفسها على تأويلاته للنص موضوع
التأويل، وذلك لأن المؤول يريد أن يعرض نفسه من خلال النص الذى
يؤوله، شاء ذلك أو أبى، اعترف به أو أنكره، فالقراءة الموضوعية
أكذوبة . وعيناها أم لم نعها - لأن العلاقة بين النص والمؤول علاقة
جدلية فالمؤول يقرأ ويقارن ويتأثر بالنص المقروء وكذلك النصوص
السابقة عليه فى الزمان التى تشكل وعى القارئ نفسه ولا يمكن له فهم
النص المراد تأويله إلا من خلال منظومته المعرفية الخاصة، والمتكونه
من تراكم كفى وكفى للمعرفة التى تشكل وعى وعقل القارئ، وهو يقرأ
فى النهاية من خلال معرفته فيؤثر النص فيها، وتؤثر هى فى النص،
لنتجلى فى الصورة النهائية للنص بعد التأويل:

والنص الذى اخترناه للعرض هنا - حديث من رأى منكم منكراً

- نص يشكل المرجعية الأولية أو المذكرة التفسيرية لجماعات الجهاد الإسلامية التي حملت نفسها مهمة تغيير المنكر.

٣- نص واحد، وتأويلات متعددة:

وللحديث موضوع الدراسة عدة تأويلات أو قراءات مختلفة ما بين قراءة الفكر الثورى الخارجى - نسبة للخوارج - والمعارضة السياسية، وبين فقهاء البلاط والمعتدلين ولكل رؤية أو قراءة مبرراتها الفلسفية وقواعدها التى تبدو - متفردة وحيدة - صحيحة وسليمة منطقياً، أما إذا عرضنا لهذه القراءات جميعها نجد أنها متناقضة مع بعضها البعض تماماً.

فمثلاً شباب الصحوة الإسلامية لا يرضون بأقل الإيمان ولا يرضون بوصفهم بعدم الاستطاعة، ففضلوا القيام بدور أقوى الإيمان وهو تغيير المنكر باليد الذى تحول الآن ومع التطور التكنولوجى إلى الكلاشنكوف وقنابل المولوتوف الحارقة وغيرها من الأسلحة، حتى أضحى أضعف الإيمان لديهم السلاح الأبيض بدءاً من الجنائز و انتهاء بالسيوف والمديات!

٤- تأويل فقهاء البلاط:

فحديث - من رأى منكم منكراً - يعتبره البعض حديثاً فى الجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو كذلك أمر بالتغيير فيقسم فقهاء البلاط - الفقهاء الذين يضعون خدماتهم الفقهية تحت أمر أى ملك أو سلطان يجلس على عرش السلطة السياسية - مراتب تغيير المنكر إلى ثلاث طبقات هى:

١- طبقة الحكام (ولاة الأمور) وهم أصحاب حق تغيير المنكر

باليد.

٢- طبقة الفقهاء والخطباء والوعاظ وهم أصحاب الحق فى

تغيير المنكر باللسان.

٣- وطبقة الشعب والعامة من الناس وهم أصحاب أضعف

الإيمان الذين يستكرون بالقلب - إلى هنا وهذا التأويل المعتمد حتى الآن

عند أصحاب الإسلام المعبر عن وجهة نظر السلطة السياسية.

لكن من وجهة نظر نقدية نجد أن هذا التقسيم (الطبقى) لا يعطى الحديث التأويل الوحيد، وهذا التأويل تم وضعه أساساً لإخماد الخطاب الثورى المعارض، وذلك بيانه كما يلى:

على افتراض أن الرعية الشعب زأت المنكر فى الحكام وولاية الأمور الموكل إليهم تغيير المنكر باليد.. فالرعية / الشعب، لا يمكنهم الخروج على الحاكم باللسان، ذلك لأن تغيير المنكر باللسان مهمة الخطباء والفقهاء وطالما أن الفقهاء يعكسون الآية، فإذا تذر الشعب أو حاول الثورة ضد منكر الحكام، يحاربونه باللسان بوصفه خارجاً على السلطان، ويدعون السلطان لتغيير المنكر. الثورة بالعسكر / اليد.

وهذا التأويل يتسق مع المنهج السننى النقلى والوسطية الفقهية التى ترجى حساب السلاطين والحكام إلى الله، وترفض فكرة الخروج على الحاكم الجائر، فهو فى نظرهم لا يفعل منكراً طالما يصلى ويصوم ويؤدى الأركان الإسلامية، ولا تعريف واضح فقهيًا للمنكر عند أهل السنة غير ما ينكره العقل والفطرة السليمة وما تشمئز منه النفوس وما إلى ذلك من تعريفات فضفاضة.

وهم بذلك يقومون بتأويل الحديث تأويلاً يخدمهم فى معركتهم الخاصة ضد الشعب لصالح السلطان.

٥- التأويل الإرهابى

أما هذا التأويل فيراه البعض من أنصار فكرة الخروج على الحاكم الجائر وهو أن الأمر: من رأى منكم منكراً فليغيره بيده. موجه إلى كل مسلم ولفظة منكم تفيد العموم والشمول (فليغيره بيده) أى الهاء عائدة على الذى يرى المنكر منكم والفاء حرف تعقيب وسرعة أى لا تضع حداً زمنياً بين رؤية المنكر وسرعة تغييره باليد، ومنه حسب هذه الرؤية فتغيير المنكر باليد واجب على كل مسلم عاقل بالغ راشد قوى يمكنه استخدام اليد فى تغيير المنكر وهذا يتسق - من وجهة نظر هذه الرؤية - مع (إن لم يستطع) بدنياً (فبلسانه) أى يعلن رأيه بالرفض والتخطئة لهذا المنكر الواقع تحت بصره (وأن لم يستطع فبقلبه) إن كان رجلاً عجوزاً أو طفلاً صغيراً أو امرأة يخشى عليهم جميعاً من الأذى من قبل أصحاب المنكر، ويرفضون بقلوبهم وهذا أضعف الإيمان،

ولاشك أن أصحاب هذا التصور يرون (أن المؤمن القوى خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف وفي كليهما خير) بمعنى القوى إيماناً وجسمانياً والضعيف إيماناً وجسمانياً أيضاً، وهذا يفسر لنا التطرف والإرهاب الديني الذي يرى كل ما في المجتمع الآن منكرًا.. فالفرق بينهما في الدرجة فقط فالمتطرف يلعن المنكر (المجتمع الجاهلي كما يراه) بلسانه والإرهابي يركز على هذا الرأي المكفر للمجتمع في تغيير المنكر بيده، أما المسلم العادي الذي لا حول له ولا قوة، فهو يكتفي بالتأييد القلبي للإرهابي وهو أضعف الإيمان في سبيل تغيير المنكر.

إذن الفرق في الخطاب الديني بين الإرهاب والتطرف هو فرق في الدرجة وليس في النوع - كما قرر ذلك د/ نصر حامد أبو زيد في كتابه نقد الخطاب الديني.

والتفسير الذي عرضناه هنا هو ما أبداه أعضاء تنظيم شكري مصطفى / الجهاد عند حديثهم عن قضية تغيير المنكر، وقد رد عليهم فقهاء السلطة بأن ذلك فهم خاطيء وعرضوا عليهم التفسير الأول الذي سقناه قبلهم ولكن هذه الرؤية الإرهابية لها - كما رأينا - ما يبررها لغوياً وشرعياً، وهذه هي الإشكالية: أن النص مفتوح ولا أحد يمكنه أن يدعى امتلاك النص، أو الحديث باسم النص!

٦- التأويل الإرجائي:

إذا انتقلنا لرؤية أخرى في فقه تغيير المنكر، وهذه الرؤية هي رؤية وسطية بين التقسيم الطبقي للحديث وبين التأويل الإرهابي له، وهذه الرؤية تقول إن الأمر موجه إلى كل مسلم وليس إلى طبقات معينة (أمر تغيير المنكر) ولكن الأمر يحتاج إلى تأويل من نوع خاص لمعرفة (الحقيقة) مع ملاحظة أن كل رؤية من هذه الرؤى التأويلية تدعى أن ما تقوله (الحق) - والتأويل الصحيح من وجهة نظر أصحاب هذه الرؤية هو أن تغيير المنكر لا يعني إقامة الحد في الأمور الحدودية (المنصوص عليها بالحدود في القرآن بعقوبة دنيوية) ولكن يعني فقط إيقاف المنكر أو تسليم مرتكب المنكر إلى السلطات أو إبلاغ السلطات المختصة للقبض على فاعل المنكر بيد أن المنكر يحتاج تفصيلاً إلى درجات وأحكام، فقد ينكر الشخص بوعيه الفرد شيئاً ليس منكراً كان ترى رجلاً يضرب

زوجته ضرباً مبرحاً، فأنت فى تدخلك لتغيير المنكر الذى تراه هنا تكتفى بالفصل بينهما لإنقاذ الزوجة لكن الزوج من ناحية أخرى - من حقه أن يتمادى فى ضربه لزوجته وضربه لك أيضاً لأنك تمنعه بتدخلك من تقويم منكر بيده، هو أن زوجته ناشز بينما يقوم بتقويمها بالأمر القرآنى بضرب الزوجة الناشز!

هذا النموذج من التأويل طرحه أحد المتصوفة المحدثين فى حديث تلفزيونى وهو بذلك وعى القضية وتعقيداتها وتشابكاتها مع الأركان المختلفة لقضية المنكر وتغييره.

٧- خاتمة:

والقضية فى النهاية متشعبة وكبيرة وتأويلاتها كثيرة ولكن أين الصواب أو القراءة التى يمكنها أن تدعى امتلاك الحقيقة؟! فالحق لا يعلمه إلا قائل النص أو التأويل الذى نفذ إلى صميم المراد: وتبرز هنا أهمية القراءة غير البريئة، هذه الفكرة التى نفتقر إليها فى كل معالجاتنا للتراث والتفاسير، وما كان هذا النص إلا مثالا من أمثلة كثيرة على تطبيق آليات القراءة والتأويل التفكيكية على النصوص المختلفة والتى تؤدي إلى نقد سلطة النص من حيث لا تدري، حيث إن هذه التأويلات تؤدي وقت تجميعها برؤية كلية. إلى تفكيك النص وبالتالي إلى إهدار سلطة النص، وإذا قمنا بتطبيق هذه الآليات على النص القرآنى، فالأمر يحتاج إلى أبحاث طويلة ومفصلة لتقصي صور التأويل ما بين العقلانى المحتكم إلى أسس وبنيات عقلية والعقل المتطرف والشطحات الباطنية وتوظيف النص الدينى لخدمة الأهواء والمصالح، والظاهرية الحرفية التى تمارس التأويل بينما هى ترفضه شكلياً والسنية الوسطية وغيرها مما يزيد الأمر ارتباكاً وغموضاً

والأمر (أمر التأويل والتأويل المفرط) كما يقترح إمبرتو إيكو الناقد والأديب الإيطالى يحتاج إلى دراسات متعددة على مستوى كل نص منتج فى الثقافة، من النصوص الدينية إلى النصوص الشعبية، والتى تعبر فى النهاية عن الوعى العام لشعب، ما فى مرحلة من مراحل تطوره الثقافى ، إذ لا يوجد نص لا يمثل التأويل الجانب الآخر منه حتى السابق الذى قام بالتأويل فكل نص تأويل ولكل تأويل ، تأويل فى دائرة جدلية لا

نهائية، تبرز حقيقة نسبية الحقيقة لا في ذاتها، بل من حيث النظر إليها، لأن إمكانات المعرفة مع لا نهائيتها محدودة بحدود الإمكانيات الفردية الخاصة المعاكسة للوعي الجمعي الديماجوجي والدوجماطيقي. ونؤكد في النهاية على أن التأويل والتأويل المعاكس الذي يؤدي بدوره إلى نقد سلطة النص المتخيلة عند الوضعيين المناطقة أمر سنواصل الكتابة عنه في دراسات أخرى قادمة سواء من منظور التأويل عند الفرق الإسلامية أو من منظور الهيرمونيطيقا الفلسفية ومعضلات تفسير النص .

(٤) النبي والشاعر

بين العالم والشاعر حقل ناضر
إذا اجتازه العالم أصبح حكيماً ،
وإذا عبره الشاعر صار نبياً
جبران خليل جبران

١- من الشعر إلى النبوة

النبي والشاعر، كلاهما يحمل نبوءة وشهوة، أما النبوءة فهي التقدم والتغيير والرقى، وأما الشهوة فهي شهوة إصلاح العالم، كلاهما يعتقد في صحة ما يقول وصدقه وصلاحيته لكل زمان ومكان.
النبوءة عند الشاعر مصدرها الضمير والواقع الذي يراه متردياً، والنبوءة عند النبي سواء كانت من وحى الواقع أو من السماء هي من إيمانه بدوره المخول له من قبل المجتمع الذي يحمل نفسه مسئولية إصلاحه وتغييره.

كلاهما يوحى إليه ، والشعر والنبوءة يلتقيان في النص موضوع الرسالة في الثقافة العربية، حيث أن الشعر وارتباطه بالمفهوم الغيبي في العقل العربي كان الأساس الذي ارتكزت عليه النبوءة في تبرير مصدرها وقبولها ، فلولا وجود الشعر والشعراء في الواقع العربي قبل النبوءة ما كان من السهل تقبل فكرة النبي الذي يوحى إليه من قبل السماء رسالة لغوية نصية.

ولذلك كانت أولى الاتهامات التي وجهت إلى النبي هي أنه شاعر، وكان (النص المغاير للشعر) القرآن ينفى عنه تلك الصفة، صفة (الشعرية) التي تشكل الدلالة الأولى في العقلية العربية المناظرة لمفهوم (النص) حيث لم تكن ثمة نصوص غير الشعر، ولا متنبئين غير الشعراء.

لم يعلمه الشعر لأنه غير ذى نفع له (يس / ٦٩) أما كلامه (النبي)، فذكر
وقرآن مبين وهو ما ينبغى أن نفهم منه أن الغموض كان سمة من سمات
الشعر.

وهذه الإشارات المتعلقة بالشعراء نجدها ملخصة في السورة
التي تحمل اسمهم (الشعراء / ٢٢٤ وما بعدها) حيث نقرأ أنهم "يتبعهم
الغاوون" وأنهم فى كل واد يهيمون، وأنهم يقولون ما لا يفعلون . وتبدو
الآية التى تلى ذلك وكأنها استثناء لبعض الشعراء المؤمنين الصالحين من
هذه التهم (وهم هنا الشعراء الذين تهتم بهم هذه الدراسة - الباحث) أما
الآيات التى تسبق ذلك فيمكن أن نخرج منها بأن الشياطين تنزل على
الشعراء، إذ هى تؤكد أنهم يتنزلون على كل آفاك أثيم بالأقاييل الكاذبة
غالباً، ويبدو هذا وكأنه إشارة إلى ما ينسب فى مكان آخر من القرآن إلى
الشياطين (الصافات / ١٠) من التسمع إلى الملاء الأعلى، وهى جريمة
عقوبتها القذف بالشهب الثاقبة. وهكذا نجد أنفسنا مرة أخرى أمام ارتباط
الشعراء بالتنبؤ^(١).

ويؤكد مرجليوث هذه الفكرة من القرآن نفسه ونزاعه المضممر
ضد الشعر والشعراء فيقول (وعلى هذا فلربما كانت النتيجة التى يخول
لنا استخلاصها من القرآن هى أنه قبل نزوله كان هناك عند العرب نوع
من العرافين يسمون (بالشعراء) تجنح أقوالهم إلى الغموض كما هو
الحال دائماً فى النبوءات . ولما كانت أقدم نبوءة بين أيدينا تبدأ على
النحو التالى "إننى أعرف عدد حبات الرمل وقياسات البحر"، فلا بد أن
تكون دقة التصريحات التى يدلى بها هؤلاء محل شك. يسوغ الوصف
الذى ورد عنهم فى القرآن^(٢).

ولن نتوقف كثيراً أمام افتراضات مرجليوث واستنتاجاته كى
ننتقل إلى آراء واحد من المع رواد النقد الأدبى الموضوعى فى إنجلترا
وهو (ماتيو آرنولد) حيث (يروج آرنولد فى الكثير من كتاباته فى النقد
الأدبى إلى فكرة تبدو مثيرة بعض الشيء، وهى أن الشعر هو (عمل
دينى) بمعنى أن آرنولد يعتقد بأن الدين لم يعد قادراً على أداء مهمته -
وهى توفير الراحة النفسية لنا، وإذكاء العاطفة الأخلاقية فى نفوسنا -
لأنه قد تجمد ، وأصبح يهتم بالتعاليم والطقوس المادية دون العاطفة،
وهى المحتوى الأساسى له. لقد أصطبغ الدين بصبغة مادية صرفة،

قوامها التعاليم الجامدة، والعقيدة (الدوجماتيقية)، وبذلك انطمس أهم جزء من الدين الذى يمكنه من أداء وظيفته بالنسبة للإنسان وهو العاطفة الدينية الخالصة، وبما أن الشعر يعتمد أساساً - عند آرنولد - على العاطفة الخالصة، فهو قادر على أداء مهمة الدين، بعد أن فشل الدين التقليدى فى أداء مهمته^(٣).

ويؤكد آرنولد ذلك بقوله: (فما من عقيدة إلا واهتزت، ولا مبدأ مسلماً به إلا وتعرض للشك فى صحته ولا تقليد متوارثاً إلا ويتهدده الانهيار لقد صبغت الحقيقة ديننا بصبغة مادية، أو ما يفترض أنه الحقيقة، لقد ربط ما فيه من عاطفة بالحقيقة، وما هى الحقيقة تخذله، أما فى الشعر فالفكرة هى كل شىء، وما عداها عالم من الوهم، الوهم السماوى، الشعر يربط وجدانه بالفكرة، فيه تصبح الفكرة هى الحقيقة. إن أقوى جزء فى ديننا الآن هو ما يحتوى عليه من شعر لا يحس بوجوده"^(٤).

إذا كانت هذه رؤية غربية لمهمة الشعر ودوره، فما بالنا بالدور الذى يمكن أن يلعبه الشعر فى الواقع العربى، معتمداً على ثقافة سماعية تتأثر بالسجع والعاطفة والكلام المنظوم - والتأثير النفسى للكلمات على النفس البشرية محل دراسة مفصلة عما ذكره أرسطو عن العلاج بالشعر من الأمراض النفسية - وما شاع هذه الأيام من علاج بالقرآن.. وهو ما يبرز أن الكلمات المنظومة هى التى تؤثر فى النفس، وليست كلمات القرآن فقط لأنها منزلة أو قدسية أو لأنها من اللوح المحفوظ كما يعتقد العامة من الناس فى الفهم الأسطورى الغيبى عن طبيعة النص القرآنى.

٤ - شعراء العرب / النبوة / النص الشعرى

الافتراض الأخير فى هذه الدراسة للتدليل على صحة التداخل بين مفاهيم النبىء/ الشاعر، النص الدينى/ القصيدة الشعرية، العاطفة الدينية / العاطفة الشعرية. الأساطير / الملاحم الشعرية.. هو وجود بعض النصوص الشعرية لبعض الشعراء الصالحين (المتحنين) قبل إعلان النبىء لنبوته تؤكد بلغة النبىء أو النبوة (إن جاز لنا هذا التوصيف) على أن الشاعر (الصالح) إرهابية نبى ومقدمة لازمة عنه فى الفكر العربى، ومبشر به. فنجد الشاعر الذى يعد نفسه (نذيراً لقومه) والشاعر

الذى يتحدث عن أوصاف الجنة والنار بلغة الوصف القرآنى قبل نزوله والأرض التى دحاها الله، والأكثر من ذلك أن نجد شاعراً قال شعراً يساوى مائة بيت فيه معنى مائة آية من القرآن الكريم. ونورد هنا بعضاً من هذه النصوص من الشعر الجاهلى لهؤلاء الشعراء (المتحنفين) أى الذين يتعبدون بدين إبراهيم الذى كان يتعبد به النبى العربى قبيل إعلان دعوته فى غار حراء.

فالشاعر الحكيم ورقة بن نوفل يقول:

لقد نصحت لأقوام وقلت لهم
أنا (النذير) فلا يغرركم أحد
لا تعبدن إلهاً غير خالقكم
فإن دعوكم فقولوا بيننا حدد
سبحان ذى العرش سبحانه نعود له
وقبل قد سبى الجودى والجمد
مسخر كل ما تحت السماء له
لا ينبغي أن يناوى ملكه أحد
لا شىء مما ترى تبقى بشأسته
يبقى الإله ويودى المال والولد
لم تغن عن هرمرز يوماً خزائنه
والخلد قد حاولت عاد فما خلدوا
ولا سليمان إذ دان الشعوب له
والجن والإنس تجرى بينها البرد^(٥)

أما الشاعر زيد بن عمر بن نفيل وهو بالمناسبة اعتزل عبادة الأوثان وامتنع عن أكل ذبائحهم وكان يقول: يا معشر قريش، أيرسل الله قطر السماء، وينبت بقل الأرض، ويخلق السائمة فترعى فيه وتذبحونها لغيره! والله ما أعلم أحداً على ظهر الأرض على دين إبراهيم غيرى^(٦).

ومن شعره:

ولا العزى أدين ولا ابنتيها
ولا صنمى بنى غنم أدير

أربأً واحداً أم ألف رب
أدين إذا تقسمت الأمور
ألم تعلم بأن الله أفنى
رجالاً كان شأنهم الفجور^(٧)
ولكن أعبد الرحمن ربى
ليغفر ذنبى الرب الغفور
فتقوى الله ربكم احفظوها
متى تحفظوها لا تبوروا
ويذكر إسلام الوجه لله خالق الأرض التى (دحاها) والمزن التى
ساقها.

أسلمت وجهى لمن سلمت له
له الأرض تحمل صخوراً ثقلاً
(دحاها) فلما رآها استوت
على الماء أرسى الجبالا
ويطلق على الرب الذى يعبده أسماء مثل (الملك الأعلى) !
إلى الملك الأعلى الذى ليس
فوقه رباً يكون مداينا
ويقول ورقة بن نوفل مخاطباً زيد بن عمر بن نفيل:
رشدت وانعمت ابن عمرو وإنما
تجنبى تنوراً من النار حامياً
بدينك ربا ليس رب كمثل
وتركك جنات الجبال كما هيا
أقول إذا مازرت أرضاً مخوفة
حنانيك لا تظهر على الأعاديا
أدين رب يستجيب ولا أرى
أدين لمن لم يسمع الدهر داعيا
أقول إذا صليت فى بيت
تباركت قد أكرت باسمك داعيا^(٨)
أما الشاعر (المتحنف) أمية بن أبى الضلت، فديوانه مليء بذكر
الجنة والجزاء الذى أعد (للأبرار) والتى هى (مصفوفة نمارقها). وحفت

بها حدائقها، والنار التي يحيط (سرادقها) بالمذنبين الأشرار فيقول:
 أم من (تظلي) عليه واقدة النار
 "محيط بها سرادقها"
 أم سكن الجنة التي وعد الأبرار
 "مصفوفة نمارقها"
 هما فريقان فرقة تدخل الجنة
 حفت بها حدائقها
 وفرقة منهم أدخلت النار
 فساوتهم مرافقها
 ويصف أمية الرب بأنه رب الراسيات من الجبال وأنه بنى سبعاً
 شداداً بلا عمد وغيرها من الصفات فيقول:
 إله العالمين وكل أرض
 ورب الراسيات من الجبال
 بناها وابتنى سبعاً شداداً
 بلا عمد يرين ولا جبال
 وشق الأرض فانجبت عيوناً
 وانهاراً من العذب الذلال
 وبارك من نواحيها وذكى
 بها ما كان من حرث ومال
 هذه النماذج من الآبيات جاءت بمفاهيم من الواقع العربى تؤكد
 التصورات القرآنية ذات الطبيعة (المفارقة) فى المفهوم الأسطورى،
 وهى طبيعة مفتعلة تفصل (سلطة النص) المستمدة فى (مفارقته للواقع)
 عن واقع النص الذى تشكل فيه، أما (النص) القرآنى فهو (لا مفارق)
 بمعنى أن مفاهيمه ودلالته تتحصر فى البيئة والواقع والعقل العربى الذى
 جاء ليدعو الناس فيه إلى الصلاح.. وقبله مهد الشعراء لهذا الإعلان
 (إعلان نبوة محمد).. وإن كانت هذه المفاهيم (قرآنية) بالمعنى الغيبى
 فمن أين أنت الشعراء المؤمنون؟!.. الاقتراح الأمثل أنها صياغة مبدئية
 (للنص القرآنى) نابعة من روحانية الشاعر وتدينه فالشعر تجربة روحية
 دينية كما يقترح آرنولد، وكذلك النبوة فى العقلية العربية.
 ثمة دليل آخر على ما تقترحه هذه الدراسة وهو من الحديث

النبوى : (عن الإمام أحمد قال حدثنا إبراهيم بن ميسرة أنه سمع عمرو بن الشريد يقول: قال الشريد: كنت ردفاً لرسول الله (صلى الله عليه وسلم) أى راكباً معه على بعير واحد) فقال لى: أمعك من شعر "أمية بن أبى الصلت" شىء؟ فقلت نعم؟

قال: فانشدنى بيتاً ، فلم يزل يقول لى كلما انشدته بيتاً آيه (حتى نشدته مائة بيت) (٩).

فالشاعر فى هذه الرواية هو إرهاصة ومقدمة للنبي. وإذا كان الشاعر يبنى تصورات على (مخيلة) ظنية الثبوت والدلالة فالنبي يبنى تصورات على مخيلة يقينية يدعمها إيمان الناس به وقبولهم لكل ما يقول ومن صدقه الكامن فيه.. ويبقى الشاعر بعد ذلك يقوم بدور الشارح للنص الذى يصدره النبي تلبية لحاجة واقعية وكلاهما انعكاس لضمير الأمة وتلبية لرغبتها فى التقدم والتغيير والثورة والتمرد.

وعليه.. فإنه عندما يستعين المفسرون بالشعر فى تفسير القرآن فإنهم يزاوجون بين نوعين من الوحي... (حسب تفسير العرب لنظرتى النبوة والشعر).

٥- خاتمة

إن الشعر العربى هو ديوان العرب، والقرآن هو عملهم الأدبى الخالد وبدون الشعر قد يتعثر فهمنا للقرآن والدين؛ وبدون الشاعر قد يستحيل الواقع العربى إلى صورة مجردة من المعنى.. فالشعر والشاعر يبقون دورهما مؤثراً فى حياتنا الثقافية، ذلك الدور الذى يحلو لى أن أشبهه بالمتقف النبى.. فالمتقف إما أن يكون فيلسوفاً وإما أن يكون نبياً وبما أن الشاعر متقف قريب من روح العرب العاطفية التى لا تتسق والتصورات الفلسفية المجردة، فعليه أن يحمل شهوته (إصلاح العالم) ونبوته (التقدم) ويتجول فى البلاد (مهاجراً) ينشر شعره شهوة ونبوة ونشوة.. ويفجر فينا أملاً جديداً فى استكمال ما انقطع من وحي الأنبياء بوحي الشعراء.

إشارات وإيضاحات

- (١) د. ص مرجليوث: أصول الشعر العربى (ترجمة وتعليق ودراسة د/ إبراهيم عوض - ص ١٠-١١ طبعة دار النهضة العربية ٩٦ - القاهرة.
- (٢) المرجع السابق ص ١٦.
- (٣) د. سمير سرحان / النقد الموضوعى / الهيئة المصرية العامة للكتاب طبعة ٩٤ - ص ٥٩.
- (٤) المرجع السابق ص ٦٠.
- (٥) ابن واصل الحموى / تجريد الأغاني / الخائثر / قصور الثقافة - الجزء الأول - القسم الأول ص ٣٦٧ / تحقيق د. طه حسين وإبراهيم الأبيارى.
- (٦) المرجع السابق ص ٣٦٨.
- (٧) المرجع السابق نفس الصفحة.
- (٨) المرجع السابق ص ٣٦٩.
- (٩) ابن كثير - البداية والنهاية - الجزء الثانى ص ٢٠٥.
- (١٠) مرفق بالدراسة نص أخبار أمية بن أبى الصلت - من كتاب البداية والنهاية لابن كثير الجزء الثانى من ص ٢٠٥ - ٢١٣.

أخبار أمية بن أبي الصلت الثقفي

قال الحافظ ابن عساكر: هو أمية بن أبي الصلت عبدالله بن أبي ربيعة بن عوف بن عقدة بن عزة ابن عوف ثقيف بن منبه بن بكر هوازن أبو عثمان ويقال أبو الحكم الثقفي شاعر جاهلي قدم دمشق قبل الإسلام وقيل أنه كان مستقيماً وأنه كان في أول أمره على الإيمان ثم زاغ عنه وأنه هو الذي أراده الله تعالى بقوله: (واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين) ^(١).

قال الزبير بن بكار: فولدت رقية بنت عبد شمس بن عبد مناف أمية الشاعر ابن أبي الصلت واسم أبي الصلت ربيعة بن وهب بن علاج بن أبي سلمة بن ثقيف وقال غيره كان أبوه من الشعراء المشهورين بالطائف وكان أمية أشعرهم.

وقال عبد الرازق قال الثوري: أخبرني حبيب بن أبي ثابت أن عبد الله بن عمرو قال في قوله تعالى (واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين) هو أمية بن أبي الصلت وكذا رواه أبو بكر بن مردويه عن أبي بكر الشافعي عن معاذ بن المثني عن مسدد عن أبي عوانة عن عبد الملك بن عمير عن نافع بن عاصم بن مسعود. قال: اني لفي حلقة فيها عبدالله بن عمرو فقرأ رجل من القوم الآية التي في الأعراف: (واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها) فقال هل تدرون من هو؟ فقال بعضهم: هو صيفي بن الراهب. وقال آخر: بل هو بلعم رجل من بني إسرائيل فقال لا. قال فمن؟ قال هو أمية بن أبي الصلت وهكذا قال أبو صالح والكلبي وحكاه قتادة عن بعضهم. وقال الطبراني: حدثنا علي بن عبد العزيز حدثنا عبد الله بن شبيب الربيعي حدثنا محمد بن مسلمة بن هشام المخزومي حدثنا إسماعيل بن الطريح بن إسماعيل الثقفي حدثني أبي عن أبيه عن مروان بن الحكم عن معاوية بن أبي سفيان عن أبيه. قال: خرجت أنا وأمие بن أبي الصلت الثقفي تجاراً إلى الشام فكلما نزلنا منزلاً أخذ أمية سفرأً له يقرؤه علينا فكنا كذلك حتى نزلنا قرية من قرى النصارى فجاءوه وأكرموه وأهدوا له وذهب معهم إلى بيوتهم ثم رجع في وسط النهار فطرح ثوبيه وأخذ

(١) الآية ١٧٥ من سورة الأعراف.

ثوبين له اسودين قلبسهما وقال لى هل لك يا أبا سفيان فى عالم من علماء النصارى إليه يتناهى علم الكتاب تسأله. قلت: لا إرب لى فيه والله لئن حدثنى بما أحب لا أثق به ولئن حدثنى بما أكره لأجدن منه. قال فذهب وخالفه شيخ من النصارى فدخل على فقال ما يمنعك أن تذهب إلى هذا الشيخ قلت لست على دينه قال وإن فأنك تسمع منه عجباً وتراه. ثم قال لى أثقفى أنت قلت لا ولكن قرشى.. قال فما يمنعك من الشيخ فوالله أنه ليحبكم ويوصى بكم قال فخرج من عندنا ومكث أمية عندهم حتى جاءنا بعد هداة من الليل فطرح ثوبيه ثم انجدل على فراشه فوالله ما نام ولا قام حتى أصبح كئيماً حزينا ساقطاً غبوقه على صبوحة ما يكلمنا ولا نكلمه. ثم قال: ألا نرحل. قلت وهل بك من رحيل؟ قال نعم. فرحلنا فسرنا بذلك ليلتين ثم قال فى الليلة الثالثة ألا تحدث يا أبا سفيان قلت وهل بك من حديث والله ما رأيت مثل الذى رجعت به من عند صاحبك قال أما إن ذلك لشيء لست فيه إنما ذلك لشيء وجلت منه من منقلبى قلت وهل لك من منقلب. قال: أى والله لأموئن ثم لأحيين قال قلت هل أنت قابل أمانتى قال على ماذا قلت على أنك لا تبعث ولا تحاسب قال فضحك ثم قال : والله يا أبا سفيان لنبعثن ثم لنحاسبن وليدخل فريق الجنة وفريق النار. قلت: ففى أيهما أنت أخبرك صاحبك قال لا علم لصاحبى بذلك لا فى ولا فى نفسه قال فكنا فى ذلك ليلتين يعجب منى واضحك منه حتى قدمنا غوطة دمشق فبعنا متاعنا وأقمنا بها شهرين فارتحلنا حتى نزلنا قرية من قرى النصارى فلما رأوه جاءوه وأهدوا له وذهب معهم إلى بيتهم فما جاء إلا بعد منتصف النهار فلبس ثوبيه وذهب إليهم حتى جاء بعد هداة من الليل فطرح ثوبيه ورمى بنفسه على فراشه فوالله ما نام ولا قام وأصبح حزينا كئيماً لا يكلمنا ولا نكلمه. ثم قال: الا نرحل قلت بلى أن شئت فرحلنا كذلك من بثه وحزنه لىالى. ثم قال لى : يا أبا سفيان هل لك فى المسير لننتقم أصحابنا قلت هل لك فيه قال نعم! فسرنا حتى برزنا من أصحابنا ساعة ثم قال: هيا صخر، فقلت: ما تشاء؟ قال حدثنى عن عتبة بن ربيعة المظالم والمحارم قلت: أى والله قال: ويصل الرحم ويأمر بصلتها. قلت أى والله! قال وكريم الطرفين وسط فى العشيرة قلت نعم! قال فهل تعلم قرشياً أشرف منه؟ قلت لا والله لا أعلم قال أمحوج هو قلت لا بل هو ذو مال كثير قال وكم أتى عليه من السن فقلت

قد زاد على المائة قال فالشرف والسن والمال أزرين به قلت ولم ذاك يزرى به ولا والله بل يزيده خيراً قال هو ذاك. هل لك فى المبيت قلت لى فيه قال فاضطجعنا حتى مر النخل قال فسرنا حتى نزلنا فى المنزل وبتنا به ثم ارتحلنا منه فلما كان الليل قال لى يا أبا سفيان قلت ما تشاء قال هل لك فى مثل البارحة قلت هل لك فيه قال: نعم فسرنا على ناقتين بختيتين^(١) حتى إذا برزنا قال: هيا صخر، هيه عن عتبة بن ربيعة قال قلت هيهما فيه قال أيجتنب المحارم والمظالم ويصل الرحم ويأمر بصلتها قلت إى والله أنه ليفعل قال وذو مال قلت وذو مال قال أتعلم قرشياً أسود منه قلت: لا والله ما أعلم؟؟ قال كم أتى له من السن قلت قد زاد على المائة قال فإن السن والشرف والمال أزرين به قلت كلا والله ما أزرى به ذلك وأنت قائل شيئاً فقله. قال لا تذكر حديثى يأتى منه ما هوات ثم قال فإن الذى رأيت أصابنى أنى جئت هذا العالم فسألته عن أشياء ثم قلت أخبرنى عن هذا النبى الذى ينتظر قال هو رجل من العرب قلت قد علمت أنه من العرب فمن أى العرب هو قال من أهل بيت تحجه العرب قلت وفينا بيت تحجه العرب قال هو من إخوانكم من قريش فأصابنى والله شيء ما صابنى مثله قط وخرج من يدى فوز الدنيا والآخرة وكنت أرجو أن أكون إياه قلت فإذا كان ما كان فصغه لى قال رجل شاب حين دخل فى الكهولة. بدوامره يجتنب المظالم والمحارم ويصل الرحم ويأمر بصلتها وهو محوج كريم الطرفين متوسط فى العشيرة أكثر جنده من الملائكة قلت وما آية ذلك قال قد رجفت الشام منذ هلك عيسى بن مريم عليه السلام ثمانين رجفة كلها فيها مصيبة وبقيت رجفة عامة فيها مصائب. قال أبو سفيان: فقلت هذا والله الباطل لئن بعث الله رسولا لا يأخذه إلا مسنا شريفاً. قال أمية: والذى خلقت به أن هذا لهكذا يا أبا سفيان تقول إن قول النصرانى حق. هل لك فى المبيت؟ قلت نعم لى فيه قال فبتنا حتى جاءنا النخل ثم خرجنا حتى إذا كان بيننا وبين مكة مرحلتان ليلتان أركنا راكب من خلفنا فسلناه فإذا هو يقول أصابت أهل الشام بعدكم رجفة دمرت أهلها وأصابتهم فيها مصائب عظيمة. قال أبو سفيان فأقبل على أمية فقال كيف ترى قول النصرانى يا أبا سفيان قلت

(١) ناقة بختية: ناقة خراسانية.

أرى وأظن والله أن ما حدثك به صاحبك حق قال فقدمنا مكة فقضيت ما كان معي ثم انطلقت حتى جئت اليمن تاجراً فكانت بها خمسة أشهر ثم قدمت مكة فبينما أنا في منزلي جئني الناس يسلمون عليّ ويسألون عن بضائعهم حتى جئني محمد بن عبدالله وهند عندي تلاعب صبيانها فسلم عليّ ورحب بي وسألني عن سفري ومقامي ولم يسألني عن بضاعته ثم قال. فقلت لهند والله إن هذا ليعجبني ما من أحد من قريش له معي بضاعة إلا وسألني عنها وما سألني هذا عن بضاعته. فقلت لي هند: أو ما علمت شأنه فقلت وأنا فزع ما شأنه قالت يزعم أنه رسول الله فوقذنتي وتذكرت قول النصراني فرجفت حتى قالت لي هند مالك؟ فانتبهت فقلت إن هذا لهو الباطل لهو اعقل من أن يقول هذا قالت بلى والله أنه ليقولن ذلك ويدعو إليه وإن له لصحابة على دينه قلت هذا هو الباطل قال وخرجت فبينما أنا أطوف بالبيت إذ بي قد لقيته فقلت له أن بضاعتك قد بلغت كذا وكذا وكان فيها خير فأرسل من يأخذها ولست آخذ منك فيها ما آخذ من قومي فأبى عليّ. وأخذت منه ما كنت آخذ من غيره. قال أبو سفيان: فلم انشب أن خرجت إلى اليمن ثم قدمت الطائف فنزلت على أمية بن أبي الصلت فقال لي يا أبا سفيان ما تشاء هل تذكر قول النصراني فقلت أذكره وقد كان فقال: ومن؟ قلت محمد بن عبدالله قال ابن عبد المطلب قلت ابن عبد المطلب ثم قصصت عليه خبر هند قال فآله يعلم؟ وأخذ يتصبب عرقاً. ثم قال: والله يا أبا سفيان لعله. إن صفته لهي ولئن ظهر وأنا حي لأطلبين من الله عز وجل في نصره عذراً قال: ومضيت إلى اليمن فلم انشب أن جاءني هنالك استهلاله وأقبلت حتى نزلت على أمية بن أبي الصلت بالطائف فقلت يا أبا عثمان قد كان من أمر الرجل ما قد بلغك وسمعتة فقال قد كان لعمرى قلت فأين أنت منه يا أبا عثمان فقال والله ما كانت لأومن برسول من غير ثقيف أبداً قال أبو سفيان وأقبلت إلى مكة فوالله ما أنا ببعيد حتى جئت مكة فوجدت أصحابه يضربون ويحرقون قال أبو سفيان فجعلت أقول فإين جنده من الملائكة قال فدخلني ما يدخل الناس من النفاسة^(١). وقد رواه الحافظ البيهقي في كتاب الدلائل من حديث إسماعيل بن طريح به ولكن سياق

(١) النفاسة: الفاخر.

الطبراني الذي أوردناه أتم وأطول والله أعلم.
 وقال الطبراني: حدثنا بكر بن أحمد بن نفيل حدثنا عبد الله بن
 شبيب حدثنا يعقوب بن محمد الزهري حدثنا مجاسع بن عمرو الأسدي
 حدثنا ليث بن سعد بن أبي الأسود محمد بن عبد الرحمن عن عروة بن
 الزبير عن معاوية بن أبي سفيان عن أبي سفيان بن حرب أن أمية بن
 أبي الصلت كان بغزة أو بابل فقام قفلنا قال لي أمية يا أبا سفيان هل
 لك أن تتقدم على الرفقة فنحدث قلت نعم! قال ففعلنا فقال لي يا أبا سفيان
 إيه عن عتبة بن ربيعة قال : كريم الطرفين ويجتنب المحارم والمظالم؟
 قلت نعم قال وشريف مسن قلت وشريف مسن قال السن والشرف
 ازريابه فقلت له كذبت ما ازداد سنا إلا ازداد شرفاً قال يا أبا سفيان إنها
 كلمة ما سمعت أحداً يقولها منذ تبصرت فلا تعجل على حتى أخبرك قال
 قلت هات قال أنى كنت أجد في كتبي نبياً يبعث من حرتنا هذه فكنت
 أظن بل كنت لا أشك أنى أنا هو فلماذا دارست أهل العلم إذا هو من بنى
 عبد مناف فنظرت في بنى عبد مناف فلم أجد أحداً يصلح لهذا الأمر غير
 عتبة ابن ربيعة فلما أخبرتني بسنه عرفت أنه ليس به حين جاوز
 الأربعين ولم يوح إليه قال أبو سفيان فضرب الدهر ضربة فأوحى إلى
 رسول الله صلى الله عليه وسلم. وخرجت في ركب من قریش أربد
 اليمى في تجارة فمررت بأمية فقلت له كالمستهزئ به يا أمية قد خرج
 النبى الذى كنت تتعته قال أما أنه حق فاتبعه قلت ما يمنعك من اتباعه
 قال ما يمنعنى إلا الاستحياء من نساء ثقيف إني كنت أحدثهن أنى هو ثم
 يريننى تابعاً لغلالم من بنى عبد مناف ثم قال أمية كأنى بك يا أبا سفيان
 قد خالفته ثم قد ربطت كما يربط الجدى حتى يؤتى بك إليه فيحكم فيك
 بما يريد.

وقال عبد الرزاق: أخبرنا معمر عن الكلبي قال بينا أمية راقد
 ومعه ابنتان له إذ فرغت إحداهما فصاحت عليه فقال لها ما شأنك قالت
 رأيت نسرين كشطاً سقف البيت فنزل أحدهما إليك فشق بطنك والآخر
 واقف على ظهر البيت فناده فقال أوعى قال نعم قال أركى قال لا فقال
 ذاك خير أريد بأبيكم فلم يفعله وقد روى من وجه آخر بسياق آخر فقال
 اسحاق بن بشر عن محمد بن إسحاق عن الزهري عن سعيد بن المسيب
 وعثمان بن عبد الرحمن عن الزهري عن سعيد بن المسيب قال قدمت

الفارعة أخت أمية ابن أبي الصلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد فتح مكة وكانت ذات لب وعقل وجمال وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم بها معجباً فقال لها ذات يوم يا فارعة هل تحفظين من شعر أخيك شيئاً فقالت نعم واعجب من ذلك ما قد رأيت قالت كان أخى فى سفر فلما انصرف بدأنى فدخل على فرقد على سريرى وأنا أحلق أديما فى يدى إذ أقبل طائران أبيضان أو كالطيرين أبيضين فوقع على الكوة أحدهما ودخل الآخر فوقع عليه فشق الواقع عليه ما بين قصه إلى عانته ثم أدخل يده فى جوفه فأخرج قلبه فوضعه فى كفه ثم شمه فقال له الطائر الآخر أرى قال وعى قال أركى قال أبى ثم رد القلب إلى مكانه فالتأم الجرح أسرع من طرفة عين ثم ذهباً فلما رأيت ذلك دنوت منه فحركته فقلت هل تجد شيئاً قال: لا إلا توهينا^(١) فى جسدى - وقد كنت ارتعبت مما رأيت - فقال مالى اراكى مرتاعة قالت فأخبرته الخبر فقال خير أريد بى ثم صرف عنى ثم أنشأ يقول:

بانت همومى تسرى طوارقها	أكف عيني والدمعُ سابقها ^(٢)
مما أتانى من اليقين ولم	أوت براة يقص ناطقها
أم من تلظى عليه واقدة ولم الذ	ار محيط بهم سرادقها
أم أسكن الجنة التى وعد الأب	رار مصفوفة نمارقها ^(٣)
لا يستوى المنزلان ثم ولا الـ	أعمال لا تستوى طرائقها
هما فريقان فرقة تدخل الجنة	حفت بهم حدائقها
وفرقة منهم تد أدخلت الذ	ار فساءتهم مرافقها
وصدها للشقاء عن طلب الـ	جنة دنيا الله ما حقها
عبد دعا نفسه فعاتبها	يعلم أن البصير رامقها
ما رغب النفس فى الحياة وإن	تحى قليلاً فالموت لاحقها
ما رغب النفس فى الحياة وإن	تحى قليلاً فالموت لاحقها
يوشك من فر من منيته	يوماً على غرة يوافقها
ان لم تمت غبطة تمت هراً	للموت كأس والمرء ذائقها

(١) توهيناً: من الوهن وهو الضعف.

(٢) الطوارق: المصائب وصروف الدهر.

(٣) النمارق: البرد من الصوف.

قال ثم انصرف إلى رحله فلم يلبث الا يسيراً حتى طعن في
حيارته ^(١) فأتاني الخبر فانصرفت إليه فوجدته منعوشاً ثد سجي عليه
فدنوت منه فشيق شهقة وشق بصره ونظر نحو السقف ورفع صوته.
وقال: لبيكما لبيكما ها أنا ذا لديكما، لا ذو مال فيفديني ولا ذو أهل
فثميني. ثم أغمى عليه إذ شيق شهقة فقلت قد هلك الرجل. فشق بصره
نحو السقف فرفع صوته. فقال: لبيكا لبيكما ها أنا ذا لديكما ، لا ذو براءة
فأعتر ، ولا ذو عشيرة فأنتصر. ثم أغمى عليه إذ شيق شهقة وشق
بصره ونظر نحو السقف. فقال: لبيكما لبيكما ها أنا ذا لديكما، بالنعيم
محفود وبالذنب محصود، ثم أغمى عليه إذ شيق شهقة. فقال: لبيكما
لبيكما ها أنا ذا لديكما.

إن تغفر اللهم تغفر جماً وأي عبد لك لا ألماً
ثم أغمى عليه إذ شيق شهقة فقال:
كل عيش وان تطاول دهرأ صائر مرة إلى أن يزولا
ليتى كنت قبل ما قد بدالي في قلال الجبال أرى الوعولا ^(٢)
قالت : ثم مات. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا فارعة
إن مثل أخيك كمثل الذى آتاه الله آياته فانسلك منها. الآية. وقد تكلم
الخطابي على غريب هذا الحديث وروى الحافظ ابن عساكر عن الزهرى
أنه قال قال أمية بن أبى الصلت:
إلا رسول لنا منا يخبرنا ما بعد غايبتنا من رأس مجرانا
قال صم خرج أمية بن أبى الصلت إلى البحرين وتنبأ رسول الله
صلى الله عليه وسلم وأقام أمية بالبحرين قمانى سنين ثم قدم الطائف
فقال لهم: ما يقول محمد بن عبد الله قالوا يزعم أنه نبى هو الذى كنت
تتمنى قال: فخرج حتى قدم مكة فلقيه . فقال: يا ابن عبد المطلب ما هذا
الذى تقول قال أقول: إني رسول الله وإن لا إله هو قال: أريد أن أكلمك
فعدنى غداً قال فموعدك غدا قال فتحب أن آتيك وحدى أو فى جماعة من
أصحابى وتأتينى وحدك أو فى جماعة من أصحابك فقال صلى الله عليه

(١) هكذا فى الأصول، ولم يظهر لنا المعنى.

(٢) قلة الجبل: القمة.

وسلم: أى ذلك شئت قال فأنى أتيتك فى جماعة فأت فى جماعة قال فلما كان الغد غدا أمية فى جماعة من قريش قال وغدا رسول الله صلى الله وسلم معه نفر من أصحابه حتى جلسوا فى ظل الكعبة. قال: فبدأ أمية فخطب ثم سجع ثم انشد الشعر حتى إذا فرغ الشعر قال أجبني يا ابن عبد المطلب. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (بسم الله الرحمن الرحيم . يسن والقرآن الحكيم) حتى إذا فرغ منها وثب أمية يجبر رجله قال فتبعته قريش يقولون ما تقول يا أمية قال أشهد أنه على الحق. فقالوا: هل تتبعه قال حتى انظر فى أمره قال ثم خرج أمية إلى الشام وقد رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة فلما قتل أهل بدر قدم أمية من الشام حتى نزل بدرأ ثم ترحل يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال قائل : يا أبا الصلت ما تريد؟ قال أريد محمداً قال وما تصنع ؟ قال أومن به والقى إليه مقاليد هذا الأمر قال: أتدرى من فى القليب؟ قال لا قال: فيه عتة بن ربيعة، وشيبة بن ربيعة، وهما ابنا خالك - وأمه ربيعة بنت عبد شمس - قال فجذع أذنى ناقته وقطع ذنبها ثم وقف على القليب يقول:

ما ذا بدر فالعقن قل من مرازمة ججاج^(١)
القصيدة إلى آخرها كما سيأتى ذكرها بتمامها فى قصة بدر إن شاء الله. ثم رجع إلى مكة والطائف وترك الإسلام. ثم ذكر قصة الطيرين وقصة وفاته كما تقدم وانشد شعره عند الوفاة:

كل عيش وإن تطاول دهرأ صائر مرة إلى أن يزولا
ليتني كنت قبل ما قد بدا لى فى قلال الجبال أرى الوعولا
فاجعل الموت نصب عينيك واحذر غولة الدهر إن للدهر غولا
نائلاً ظفرها القساوز والصد عان والطفل فى المنار الشكيلا
وبغات النياف واليعفر لنا فر والعوهج البرام الضئلا
فقوله: القساور جمع قسورة وهو الأسد، والصدعان ثيران الوحش واحدها صدع. والطفل الشكل من حمرة العين، والبغات الرخم، والنياف الجبال، واليعفر الطيبى، والعوهج ولد النعامة يعنى أن الموت لا ينجو منه الوحوش فى البرارى ولا الرخم الساكنة فى رؤس الجبال ولا

(١) العقنقل: الوادى العظيم المتسع والكثيب المترام. ججاج: اسباد.

يترك صغيراً لصغره ولا كبيراً لكبره. وقد تكلم الخطابي وغيره على غريب هذه الأحاديث. وقد ذكر السهيلي في كتابه التعريف والأعلام: أن أمية بن أبي الصلت أول من قال باسمك اللهم، وذكر عند ذلك قصة غريبة وهو أنهم خرجوا في جماعة من قریش في سفر فيهم حرب بن أمية والد أبي سفيان قال فمروا في مسيرهم بحية فقتلوها فلما امسوا جاءتهم امرأة من الجان فعاتبتهن في قتل تلك الحية ومعها قضيب فضربت به الأرض ضربة نفرت الإبل عن آخرها فذهبت وشردت كل مذهب وقاموا فلم يزلوا في طلبها حتى ردوها فلما اجتمعوا جاءتهم أيضاً فضربت الأرض بقضيبها فنفرت الإبل فذهبوا في طلبها فلما أعياهم ذلك قالوا والله هل عندك لما نحن فيه من مخرج فقال لا والله ولكن سأنظر في ذلك قال فساروا في تلك المحلة لعلهم يجدون أحداً يسألونه عما قد حل بهم من العناء إذا نار تلوح على بعد فجاءوها فإذا شيخ على باب خيمة يوقد ناراً وإذا هو من الجان في غاية الضلالة والدماغة فسلموا عليه فسألهم عما لهم فيه فقال إذا جاءكم فقل باسمك اللهم فإنها تهرب فلما اجتمعوا وجاءتهم الثالثة أو الرابعة قال في وجهها أمية باسمك اللهم فإنها تهرب فلما اجتمعوا وجاءتهم الثالثة أو الرابعة قال في وجهها أمية باسمك اللهم فشردت ولم يقر لها قرار لكن عدت الجن على حرب بن أمية فقتلوه بتلك الحية فقبره أصحابه هنالك حيث لا جار ولا دار ففي ذلك يقول الجان:

وقبرُ حربٍ بمكانٍ قفرُ وليس قربَ قبرٍ حربٍ قبرُ

وذكر بعضهم: إنه كان يتفرس في بعض الأحيان في لغات الحيوانات فكان يمر في السفر على الطير فيقول لأصحابه: إن هذا يقول كذا وكذا فيقولون لا نعلم صدق ما يقول حتى مروا على قطيع غنم قد انقطعت منه شاة ومعها ولدها فالتفتت إليه فثغت كأنها تستحثه. فقال: أندرون ما تقول له قالوا لا قال أنها تقول أسرع بنا لا يجئ الذئب فبأكلك كما أكل الذئب أخاك عام أول فأسرعوا حتى سألوا الراعي هل أكل له الذئب عام أول حملاً بتلك البقعة فقال نعم. قال: ومرو يوماً على بعير عليه امرأة راكية وهو يرفع رأسه إليها ويرغو. فقال: أنه يقول لها أنك رحلتني وفي الحداجة مخيط فانزلوا تلك المرأة وحلوا ذلك الرجل فإذا فيه مخيط كما قال.

وذكر ابن السكيت: أن أمية بن أبي الصلت بينما هو يشرب يوما إذ نعب غراب. فقال له بفيك التراب مرتين. فقيل له ما يقول؟ فقال: إنه يقول إنك تشرب هذا الكأس الذي في يدك ثم تموت. ثم نعب الغراب فقال أنه يقول وآية ذلك أني أنزل على هذه المزبلة فأكل منها فيعلق عظم في حلقى فأموت. ثم نزل الغراب على تلك المزبلة فأكل شيئاً فعلق في حلقه عظم فمات. فقال أمية: أما هذا فقد صدق في نفسه ولكن سأنظر هل صدق في أم لا ثم شرب ذلك. الكأس الذي في يده ثم اتكأ فمات. وقد ثبت في الصحيح من حديث ابن مهدي عن الثوري عن عبد الملك بن عمير عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن أصدق كلمة قالها شاعر كلمة لبيد: ألا كل شيء ما خلا الله باطل. وكاد أمية بن أبي الصلت أن يسلم.

فقال الإمام أحمد: حدثنا روح حدثنا زكريا بن إسحاق حدثنا إبراهيم بن ميسرة أنه سمع عمرو ابن الشريد يقول قال الشريد كنت ردفا لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لي: أمعك من شعر أمية بن أبي الصلت شيء؟ قلت نعم! قال فأنشدني بيتاً فلم يزل يقول لى كلما أنشدته بيتاً أيه حتى أنشدته مائة بيت قال ثم سكت النبي صلى الله عليه وسلم وسكت. وهكذا رواه مسلم من حديث سفيان بن عيينة عن أبي تميم بن ميسرة به. ومن غير وجه عمرو بن الشريد عن أبيه الشريد بن سويد الثقفي عن النبي صلى الله عليه وسلم. وفي بعض الروايات فقال رسول الله أن كاد يسلم. وقال يحيى بن محمد بن صاعد حدثنا إبراهيم بن سعيد الجوهري حدثنا أبو أسامة حدثنا حاتم بن أبي صفرة عن سماك بن حرب عن عمرو بن نافع عن الشريد الهمداني وأخواله تعيف قال خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع فبينما أنا أمشي ذات يوم إذ وقع ناقة خلفي فإذا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال الشريد فقلت نعم. قال الا أحملك قلت بلى وما من إعياء ولكني أردت البركة في ركوبي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم. فأناخ فحملني فقال: أمعك من شعر أمية بن أبي الصلت؟ قلت نعم! قال هات فأنشدته قال اظنه قال مائة بيت فقال عند الله علم أمية بن أبي الصلت ثم قال ابن صاعد هذا حديث غريب فاما الذي يروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في أمية: آمن شعره وكفر قلبه فلا أعرفه والله اعلم.

وقال الإمام أحمد: حدثنا عبد الله بن محمد - هو أبو بكر بن أبي شيبة - حدثنا عبدة بن سليمان عن محمد بن اسحاق عن يعقوب بن عتبة عن عكرمة عن ابن عباس: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم صدق أمية في شيء من شعره قال:

زحل وثور تحت رجل يمينه والنسر للأخرى وليث مرصد
والشمس تبدو كل ليلة حمراء يصبح لونها يتورد
تأبى فما تطلع لنا فى رسلها إلا معذبة وإلا تجلد^(١)

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: صدق. وفى رواية أبي بكر الهذلى عن عركة عن ابن عباس أنه قال: إن الشمس لا تطلع حتى ينخسها سبعون ألف ملك يقول لها اطلعى اطلعى فتقول لا أطلع على قوم يعبدوننى من دون الله فإذا همت بالطلوع أتاها شيطان يريد أن يثبطها^(٢) فتطلع بين قرنيه وتحرقه فإذا تضيفت للغروب عزمت لله عز وجل فيأتها شيطان يريد أن يثبطها عن السجود فتغرب من قرنيه وتحرقه. أورده ابن عساكر مطولاً. ومن شعره فى حملة العرش:

فمن حامل إحدى قوائم عرشه ولولا إله الخلق كلوا وأبدوا
قيام على الأقدام عاثون تحتهم فرائصهم من شدة الخوف ترعد
رواه ابن عساكر وروى عن الأصمعى أنه كان ينشد من شعر أمية:
مجدوا الله فهو للمجد أهل ربنا فى السماء أمى كبيراً
بالبناء الأعلى الذى سبق الداس وسوى فوق السماء سريراً
شرجاً يناله بصر العبد ن ترى دونه الملائكة صوراً^(٣)

ثم يقول الأصمعى: الملائكة جمع ملك والصور جمع أصور وهو المائل العنق وهؤلاء حملة العرش. ومنشعر أمية بن أبى الصلت يمدح عبد الله بن جدعات التيمي:

أذكر حاجتى أم قد كفانى حياؤك إن شيمتك الحياء
وعلمك بالحقوق وانى فرع لك الحسب المهندب والسناء
كريم لا يغيره صباح عن الخلق الجميل ولا مساء

(١) الرسل: الرفق والتؤدة واللبن.

(٢) ثبط: عاق ويطأ عن الأمر.

(٣) الشرجع: العالى المنيف.

يبارى الريح مكرمةً وجوداً
وإرضك أرض مكرمةً بنتها
إذا أثنى عليك المرء يوماً
إذا ما الكلب أجبره الستاء
بنوتيم وانت لها سماء
كفاه من تعرضه الثناء

وله فيه مدائح أخر. وقد كان عبد الله بن جدعان هذا من
الكرماء الأجواد الممدحين المشهورين وكان له جفنة يأكل الراكب منها
وهو على بعيره من عرض حافتها وكثرة طعامها، وكان يملأها لباب
البر^(١) يلبك بالشهد والسمن، وكان يعتق الرقاب ويعين على النوائب وقد
سألت عائشة النبى صلى الله عليه وسلم : اينفعه ذلك؟ فقال أنه لم يقل
يوماً من الدهر (رب اغفرلى خطيئتي يوم الدين). ومن شعر أمية البديع:

لا ينكثون الأرض عند سؤالهم
بل يسفرون وجوههم فترى لها
وإذا المقل أقام وسط رحالهم
وإذا دعوتهم لكل ملمة
كتطلب العلات بالعيدان
عند السؤال كأحسن الألوان
ردوه رب صواهل وقيان^(٢)
سدوا شماغ الشمس بالفرسان
آخر ترجمة أمية بن أبى الصلت.

(١) البر: القمح.

(٢) المقل: الفقير. الصواهل: الخيل. القيان: العبيد.

الباب الثالث

الإسلام اليوم.. آفاق جديدة

(١) الدين والنص والتاريخ

بداية لا يستطيع الباحث المفكر ^(١) أن ينكر هذا التناقض الواضح جدا بين الديانات التوحيدية الثلاث الكبرى (اليهودية - المسيحية - الإسلام) . على أصعدة متوازية، فمفهوم المطلق (الألوهية) مختلف من دين إلى آخر، مما يجعلنا فلسفياً في مواجهة تصورات ثلاثة أساسية لمفهوم الألوهية غير التصورات الفرعية التي انتجتها كل فرقة مؤسسة على التصور الأساسي في كل ديانة ، وهو ما يتنافى منطقياً ورمزياً مع مفهوم المطلق ، والذي هو بالضرورة الفلسفية واحد وإن تعددت وظائفه وأنماط حضوره ^(٢).

ولكن بوضع كل دين من هذه الأديان التوحيدية أو أديان الوحي، في سياق مرحلة الوعي البشرى النسبي الذي أنتجته، يمكن أن تحل هذه الإشكالية ^(٣)، بحيث تكشف لنا آليات التاريخ عن نضج هذه الرؤى بتعاقب التواريخ التي أنتجت فيها، وكذا المساحات الزمانية / المكانية التي بلورت هذه العقيدة أو تلك ^(٤).

وهنا أيضاً تنبثق دلية الكشف عن الجذور التاريخية للتكفير (اتهام الآخر بالكفر) وأقتران هذا المفهوم (التكفير) ^(٥) بالتوحيد من جهة، وبالسياج العقائدي المغلق من جهة أخرى، فقبل وصول العقل البشرى ^(٦) في سياقاته التاريخية والجغرافية لفكرة الإله الواحد (المطلق الفرد المفترض) لم تكن هناك صراعات أو نزاعات حول المقدس، بحيث كان لكل شعب أو طائفة إلهها الخاص، وكانت فكرة الاختصاص في وظائف الآلهة لا تنفي التعددية ^(٧) ولا يكافح بالضرورة كل متدين الآخر لأجل نفيه وإثبات وجود إلهه الخاص أو تعميم تجربة الإيمان، مهما قيل عن سطحية وسذاجة هذه المرحلة ^(٨) وبالتالي كانت التعددية العقائدية مصدراً للراحة والسلام، ولم تحدث صراعات تكفيرية عقائدية بين أتباع الديانات التعددية، إن الأزمة حدثت عند انكشاف وتجلي فكرة التوحيد للعقل البشرى.

فنزّل اخناتون عن عرشه، واضطهد الفرعون (ممثّل التعددية الدينية المتمركزة في يده) موسى وأصحابه واضطّروهم للهرب من بطشه^(٩) وصلب المسيح - أو هكذا يعتقد إخواننا الأقباط - واضطهد أتباعه ونسّلت الدماء في سبيل نصرّة المسيح ودينه، ثم اضطهد محمد نبي الإسلام من العرب، وحاول المشركون مصادرته هو وعقيدة تمهيداً لنفيه، وقابل عذابات نفسية هو وأتباعه في مواجهة التعذيب ومحاولات النفي والأقصاء إلى أن انتصرت عقيدة التوحيد^١.
فهل حقاً انتصرت عقيدة التوحيد؟ وأصبح الإله واحداً وإن كانت الرؤى متعددة لطبيعة هذا الواحد المطلق^{١٢}.
ماذا حدث بالفعل؟

والإجابة نلتقّاها من التاريخ الذي دائماً ما يصبح صاحب الكلمة النهائية في أي جديد، وفي هذا السياق لابد أن نتذكر شيخنا أمين الخولي، وقولته الشهيرة: تعدّ الفكرة - حيناً ما - كافرة، تحرم وتحارب، ثم تصبح - مع الزمان - مذهباً، بل عقيدة وإصلاحاً، تخطو به الحياة خطوة إلى الأمام.

فالتاريخ يثبت دائماً أن البقاء للأصلح والأفضل وأنه يسير نحو الصيرورة، ولا يخضع للثابت والاستاتيكي وما يبقى في النهاية من شهادة التاريخ هو ما ينفع الناس وثمة نص قرأني يقول: "أما الزبد فيذهب جفاء، وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض.. هذا عن التاريخ، فماذا عن النص^{١٣}؟

النص هو التراث الذي خلفته لنا كل العقائد والديانات والمذاهب والفلسفات، النص هو الوعي الثابت، المنتج في الزمن والمنتج لمخيلاته وأمثولاته ونماذجه، وهو ذلك الذي يحتكم إليه أتباع كل عقيدة في أمور حياتهم وأخلاقهم، وثمة جدل دائم ومحتدم بين النص والتاريخ، ينتصر فيه النص أحياناً، لكن في الفضاءات الوعيوية^(١٠) ينتصر النص لصالح التاريخ، ولا يسقط النص في هذا الصراع لأن النص ثابت والتاريخ متحرك، النص صامت، التاريخ صاخب، والنص منتج في تاريخه، والتاريخ هو الذي يشكل مفتحات كل النصوص ومختماتها، ولكن هل من الممكن أن يتوقف التاريخ لصالح أو داخل نص واحد مهما بلغت حجبيته وقطعيته وثبوته^(١١)؟

وهذا هو جوهر المفارقة المشكلة.. علاقة النص / التراث بالتاريخ، والمعنى بالتاريخ هنا هو أمس واليوم وغدا، والتراث هو ما نفعله نحن الآن، لتشكيل نصوص ستصبح مع التاريخ قديمة، ومؤسسة تراثية بالنسبة للأجيال التي تليها، بعد أن أصبح على جيلنا لملمة الكنوز التي بعثها أسلافنا لحساب السماء^(١٢)، وأن ييوح أيضا بما يراه الحق، مهما كلفه الجهر به^(١٣)، نعم نحن جيل كتب عليه أن يبني ولا يشغل باله بالهدم، بعد أجيال قدر عليها (تاريخيا)^(١٤) أن تتراجع عما قالت، وأن تموت بسم المعرفة المتجاوزة التي أجبرت - فيما يبدو - على تجرعها وكتمانها .. يا لها من مسئولية تاريخية غاية في التعقيد أن نكون جيلا بين قرنين من الزمن ، فهل نعى حركة التاريخ؟!

ونعود إلى معضلة النص / التاريخ، ونرى كيف تحول العقل البشرى من السحر إلى الدين متعدد الآلهة، إلى التوحيد في تطور طبيعي وعقلاني ومنظم ، إلى العلم ومنجزاته الفاعلة، وتجاوز السحر والدين ثم الدين والعلم، ثم نزاعات خفية تظهر في بعض الأحيان وتختفي، إلا أن الجدل ما زال مستمرا وليس بالضرورة أن يحسم لصالح أحدا.

وتبقى إشكالية الدين، منتج الوعي البشرى الناقص، والعاجز عن فهم العالم بأدوات منهجية والتحكم في أدوات السيطرة على العالم والطبيعة: ومنتج النص المتمسم بالأبدية والأزلية معا^(١٥)، ماذا عن علاقة النص بالتاريخ في منظومة الفكر الديني بتجلياته المختلفة؟!

إن النص هو تلك الأيقونة الجميلة، ذات الحضور المقدس، والمستحضر لأيات التبجيل والعرفان^(١٦) وسيظل هكذا ما دام لم يستوعب حركة التاريخ، مع كل المحاولات التي قامت بها النصوص الثانوية المؤسسة على النص الأصلي^(١٧) للسيطرة على حركة التاريخ، من خلال امتثال سلطة النص^(١٨) إلا أن التاريخ كان يتجاوز النص إلى آفاق وأبداً أرحب وأعمق ويتجاوز حتى حركات التوفيق بالتأويل^(١٩).

ولذا دائما تتضح الهوة الفاصلة بين النص والتاريخ ، أو بمعنى آخر بين النظرية التي يطرحها النص، وبين التطبيق العملي لهذا النص في التاريخ ولنتخذ الإسلام نموجاً، لادعائنا فهم تجربته بين النص والتاريخ، ونعرض عليه بعض القضايا والإشكاليات المعاصرة، أو حتى قريبة العهد به، فنجد أنه كلما تطورت حركة التاريخ اتسعت الهوة بين

النظرية والتطبيق.

فالقُرآن مثلاً لم يأت بنظرية سياسية، إلا أن التاريخ أجبر المسلمين على الاجتهاد في أمور السياسة والدولة، ورغم ذلك، لم يخلف لنا التاريخ في تفاعله مع النص ما يمكن تسميته دستور الدولة في الإسلام.

لكن لدينا الخلافة الإسلامية، الدليل التاريخي على وجود دولة إسلامية، وعند الحديث عن العلمانية - هذا اللفظ الكافر عند الإسلاميين^(٢٠) - بوصفها فصلاً تاريخياً بين الدولة والدين، تجد هؤلاء الإسلاميين يدعونها تجربة خاصة بأوروبا المسيحية، فالمسيحية ليست فيها كنيسة ولا دولة ولا لرجال الدين فيها حق الحكم!

ويقع الإسلاميون هنا في مغالطة - لا يمكن إغفالها - هي أنهم يقارنون بين نص وتاريخ في المسيحية، ولا يتبنون النظرية نفسها بالنسبة للإسلام، فالمقارنة يجب أن تكون بين طرفين متعادلين، لإيجاد أوجه المقارنة، ولكن العلمانية وتداولها الفكري في المحيط العربي أو الشرقي تحتل عدداً لا نهائياً من الالتباسات، لا سبيل الآن إلى تفكيكها، بيد أن الجدل الدائر بين الإسلاميين والعلمانية، والذي ينتصر فيه الأولون لفكرة أن العلمانية مفارقة تاريخية خاصة بتاريخ الغرب المسيحي ولا تخص الإسلام أو تنطبق عليه هي مقارنة بين نص مسيحي وتاريخ (مسيحي) فماذا لو أجرينا المقارنة بين نص ونص، وتاريخ وآخر!

فالنص (المدونة الرسمية النصية المغلقة)^(٢١) أو المصحف لا تجد فيه دولة ولا خلافة ولا كهنوتاً ورجال دين، ولكن التاريخ (الإسلامي) اخترع الدولة الإسلامية والخلافة (نظام سياسي إسلامي) ورجال الدين وفقهاء الإسلام وتجاهل التاريخ النص، أو دشن حجته في إرساء هذه القواعد بما أنها لا تخالفه مثلاً!!

وكذا المسيحية لا صخرة (كنيسة) في الإنجيل، ولا حكم، ودع ما لله وما لقيصر لقيصر، ولا كهنوت (راجع ذم المسيح للفرسيين) ولكن التاريخ (المسيحي) فيه الكنيسة ومحاكم التفتيش والكهنوت وحكم البابوات!

ألا ترى معي كم المغالطات عند المقارنة بين نص وتاريخ هناك نص وتاريخ هنا؟!

وينسحب الحكم على مغالطات أخرى عديدة، فالتعددية التي نافح الإسلام من أجل تصفيتها (في التوحيد) ظهرت مرة أخرى على يد الفرق الإسلامية المتصارعة حول مفاهيم ذات الله وصفاته ووجوده ووحدانيته!!.

ويبقى النص يشهد بالتوحيد، والتاريخ يناصر التعددية! فعندما نتحدث عن حقوق المرأة في القرن الحادي والعشرين لا يمكن أن ندافع عنها بنصوص تنتمي إلى القرن السادس الميلادي في شبه الجزيرة العربية، وننسى تاريخاً طويلاً من الممارسات الفقهية والاجتماعية والسلوكية التي تبخس المرأة حتى حقها في الحياة!!.

إنها حركة التاريخ التي لا بد تنتصر - وكما حدث في الغرب للعدل والعقل والحرية، فإذا كان النص أساساً يمتلك هذه المبادئ فإنه يسهم في تشكيلها، لكنه ليس منتجها الوحيد، فالفاعلون الاجتماعيون - البشر - لهم اليد الطولى في تدشين أو طمس هذه المبادئ، وفي النهاية ينتصر التاريخ الذي يتحرك بإرادة البشر، وحاجاتهم لتجاوز حاجات الأقدمين!.

إننا نحاول في هذا المقال إثبات وجهة نظر، نرى أن حركة التاريخ تتجاوز كل النصوص، التي أنتجها في فترة من فترات تقدمه، فكم من الإشكاليات يمكن حلها لو أقمنا مبدأ الفصل بين النص والتاريخ. و"أرخنة" النصوص^(٢٢) تمثل حماية مزدوجة للنص والتاريخ معاً، لأن لا تاريخية النص تجعله عرضة للضياع والتهمؤ، ونصل إلى تبعثر الخطاب وفقدان المضمون!

وهذه الأرخنة هي ما يمكنها تأسيس وعى علمي يفسر النص من خلال تاريخه الخاص، ولا يخضع التاريخ لتفسيرات متغيرة لنص ثابت، أو بمعنى آخر لسلطة النص التي تمنحه الثبات الشكلي (التقديس) والديناميكية المعنوية أو المضمونية. وفي كلا الحالتين يتعرض النص للتهمؤ وتهتز يقينته المطلقة إذا وضعناه أمام سلطة العقل!!.

فالتاريخ يشهد بأن ثمة جدلاً دائماً وحركة دؤوباً بين سلطة النص وسلطة العقل، هذا العقل الذي يؤسس نصاً، يحوله التاريخ إلى سلطة، تتعرض مرة أخرى للنقد من سلطة العقل، وهكذا لا تنتهي الثلاثة الجدلية الدائرة بين العقل والنص والتاريخ.

لنؤكد أن الحقيقة منتج هذا الجدل، هي النسبية الخاضعة للتأويل، وأن الوحدة الحقيقية هي التعدد، وأنه إذا أردنا احترام النص، فعلينا فهمه في سياقه الزماني / المكاني، ولا نطلب منه تجاوزه ، حتى وإن أبقى الناطقون عن النص بغير ذلك، حتى نحتمي بالنقد الفلسفي من الوقوع في مغالطات لا نهائية، غالباً ما يكشفها التاريخ لصالح العقل البشري، منتج الوعي ، وخالقه وطلعة الحركة للتغيير.

وفي اعتقادنا أن هذا المقال دعوة صريحة ومباشرة لأبناء هذا الجيل من أجل مراجعة كل النصوص ومحاولة جديدة لكتابة تاريخ جديد، لنجمع أشلاء النصوص المهترئة فيه. ونضعها في مكانها وحجمها الطبيعيين على خارطة الوعي الإنساني الصانع لهذا التاريخ.

إشارات وإيضاحات

- (١) اصطلاح الباحث المفكر من ابتكار المفكر الإسلامى محمد أركون، لتمييزه عن الباحث التقنى ، فالأول مهمته أشكلة قضايا أبحاثه، ومحاولة حلها، أم التقنى فهمه جمع المعلومات وتحليلها.
- (٢) بمعنى أن المطلق الفلسفى لابد أن يكون واحداً فى الذات (التكوين) وإن تعددت القيم أو المثل التى يستحضرها لا أن يكون متناقضاً تماماً كما فى التصور اليهودى عن الإله (السادى) أو المسيحى عن الإله (الشيوفينى) أو الإله (الدرجسى) كما فى الإسلام، هذه الشيوفينيا الألوهاتية فى تصور "اتباع كل ديانة وتتاقضها الجذرى مع التصورات الأخرى.
- (٣) المقصود بهذه الفقرة أن كل دين أنتج مخياله الأسطورى والإبداعى وتاريخه الخاص من خلال وعيه النسبى "المتغير" المختلف حسب معطيات كل بيئة وكل وعى! فالإله فى التصور المصرى القديم (ذاكرة الطمى) لاشك مختلف عن الإله اليونانى (ذاكرة الملح) والإله العربى القديم (ذاكرة الرمل) وبالتالي يمكن أن نفهم هذا التطور من خلال وضعه فى تاريخ إنتاج وصلاحيته.
- (٤) المساحات الزمكانية : تعبير عن دور الزمان والمكان فى تشكيل الوعى البشرى.
- (٥) التكفير: هو تلك الحالة التى يصل إليها المؤلج أو المؤمن بصحة عقيدة ما، عندما لا يجد مبررات عقلانية للرد على ادعاءات التهاافت الهابطة عليه من الآخر المختلف معه، فيدعى أنه يمتلك الحقيقة من جهة، وأن الآخر يعرفها ولكنه يرفض التسليم بها من جهة ثانية، ثم إن التكفير رهان أساسى من رهانات الأيديولوجية أو الدوجما أو العقيدة المغلقة ، وهو الحصن الأخير الذى يلجأ إليه المؤمن بعد أن يهدم الآخر كل حصون يقينه ، فيتهمه بالتكفير ويهدر دمه مثلاً.
- (٦) المقصود بالعقل البشرى هنا ليس العقل فى المطلق ولكنه العقل محدوداً بزمكانية أو جغرافيا وتاريخ حضوره وتشكله.
- (٧) كانت الآلهة قديماً متعددة لأراء أدوار معينة ، وذلك قبل تجليات التجريد.. وهذا موحى به من عمل الإنسان البدائى وتجزئة الكونيات لعدم قدرته على وعيها بشكل كليائى، وبالتالي كانت التعددية تقسماً مبدئياً لوعى الإنسان من جهة وتوزيع الاختصاصات على الآلهة من جهة ثانية وثالثاً لأن العقل فى ذلك الطور لم يكن يدرك وجود كائن متعال / مطلق. يمكنه خلق وتنظيم هذا العالم.

- (٨) تعلمنا من البنيوية وخاصة عند مالفينوفسكي، وكلود ليفي ستروس وغيرهم أن لكل مرحلة من مراحل التطور البشري، منطقها الخاص جداً، وإنبدأ لنا غير ذلك، وبالتالي فلاشك في أهمية كل هذه المراحل عند دراسة تاريخ الوعي الإنساني والاهتمام بالأسطورة بوصفها كذلك طريقة تسجيل التاريخ في ذلك الزمان البعيد، وعدم الالتفات إلى ما قدمته الأديان التوحيدية حول سذاجة وخرافات ما قبلها، حيث إنها احتوت هذه الأساطير، وتحاول نفيها لصالح إثبات إعجاز نصوصها من جهة، وأسبقية وعيها من جهة أخرى.
- (٩) لن نناقش هنا الفكرة التاريخية عن اليهود والمصريين والبناءات المقترحة لفكرة الخروج، ولكننا نشير إلى ذلك الإله النصاب الذي دعا بني إسرائيل لسرقه ذهب المصريين قبل الرحيل.
- (١٠) القضاء الوعي هو التشكيل النهائي لكيونة الفكرة والوعي واللغة، أو البناء الكلي الشمولي الذي يطرح من خلاله الفكر واللغة والتاريخ.
- (١١) الحجية والثبوت والقطعية هي حجة التواتر الشهيرة في الفكر الإسلامي، فالمصحف مثلاً قطعي الثبوت لأنه وصلنا جماعة عن جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب، وهي حجة صورية سليمة لكنها متهافة تاريخياً، وكذا قطعي الدلالة (في نظر أصحاب الحق في التأويل أو منتجى سلطة النص) أي أنه يستحيل أن يتطرق إليه الكذب لا في المتن النص أو التأويل، ومقصداً هنا أن قطعيته الثبوتية والحجية والدلالية تنفي هذا الانفتاح المقترح والصلاحية المطلقة لكل زمان ومكان، ما نحن نكتشف أحد المغالطات الخطيرة في هامشنا هذا ولم نشر إليها في متن المقال.
- (١٢) هذه المقولة تنسب للفيلسوف الألماني الشهير جورج وليام فريدريك هيغل صاحب المنهج الجدلي والفلسفة الجدلية.
- (١٣) يقول الفيلسوف الألماني (فريدريك نيتشه) في كتابه هكذا تكلم زرادشت لقد حق علينا القول معشر المفكرين مهما كلفنا الجهد به، إن كل حقيقة نكتمها تتحول فينا إلى سم زعاف، فلتحطم الحقائق التي نجهر بها ما يمكننا أن تحطمه، فإن هنالك أبنية عديدة يجب علينا أن نرفعها.
- (١٤) بالتأكيد لا نغنى هنا حتمية التراجع ولكن نغنى أن ثمة عوامل كثيرة أثرت في تراجع هؤلاء المفكرين الأحرار أمثال طه حسين مثلاً العقاد من ترجمة إبليس للكتابة في الإسلاميات وغيرهم.
- (١٥) الدين هل هو منتج النص الديني أم نتيجته؟! هذه إشكالية جانبية، ولكن اتسام النص

الديلى بالسبق الأزلى قبل العالم والخلود الأبدى بعد العالم. لهو وصف أسطورى أنتجه أصحاب المصلحة فى بقاء هذا النص متسلطاً على الوعى، مثبتاً حركته فى الزمان والمكان، لصالح التقديس لتصورهم أن النص هو النتيجة والمنتج للدين، فهو مؤسس الدين، وهو الباقي وإن إنهار اليقين العقائدى فى نفوس المتدينين.. هذا الهاجس هو ما يدعونا لتأمل البحث عن مواطن الإعجاز فى القرآن منذ محاولات ابن قتيبة والباقلانى وحتى الإعجاز العلمى فى القرآن.. وهذا ينم عن فهم نسبى لطبيعة بقاء النص ومفهوم الأبدية الأزلية!

(١٦) معروف أن الأيقونة هى حمولة تحمل المعانى والتخيلات المرتبطة بها، ومن هنا كانت صناعة النص وتقديمه أحد هموم الفكر الدينى بشكل عام والإسلامى بشكل خاص (لاحظ أحكام التلاوة والتجويد فى القراءات القرآنية).

(١٧) المقصود بالنصوص الثالوية للنصوص التى انتجت على هامش الأصل شرحاً وتحليلاً واستنباطاً وما إلى ذلك من نصوص تدور فى فلك النص التأسيسى الذى هو فى الإسلام القرآن.

(١٨) سلطة النص هى تلك القراءة التى يفرضها البعض لنص ما وهنا هى ذلك المفهوم أو المعنى المتخيل عند القارئ والذى يفرض هذا المعنى أو ذاك من خلال النص، فيشكل سلطته.

(١٩) التوفيق بالتأويل يعنى المحاولات الكثيرة التى يبذلها الإسلاميون للتوفيق بين الإسلام والعصر بتأويل ما يبدو أنه عكس العلم أو التقدم العلمى، وذلك رداً على هاجس عدم صلاحية النص لكل زمان ومكان.

(٢٠) العلمانية من أكثر المفاهيم التباساً فى العقل الإسلامى لأنها تارة تعنى الكفر والإلحاد، وتارة تحييد الدين عن المجتمع، وأخرى فصل الدين عن الدولة، أو عند بعضهم هى العدو الأخير للإسلام، أقول ذلك رغم علمى بالمجهودات التى يبذلها العلمانيون العرب فى تقريب المصطلح، إلا أنها مع الأسف لم تزل سطحية، ولا تتمثل (الأسس الفلسفية للعلمانية) اللهم إلا محاولة عادل ضاهر بهذا العنوان.

(٢١) المدونة الرسمية النصية المغلقة هو أحد مصطلحات القاموس الأركونى نسبة لمحمد أركون فى التفريق بين المصحف العثمانى والقرآن الشفاهى، حيث إننا نتعامل مع هذا المصحف وليس القرآن وهى تفرقة منهجية تسترعى الانتباه، سوف نعرض لها عند تعرضنا لمناقشة المشروع الأركونى فى مقالات قادمة.

(٢٢) أرخنة النصوص تعنى محاولة رد كل نص إلى اشتراطات وجوده التاريخى فى الأساس، وفهم النص من خلال التاريخ والأرخنة أدق من التاريخية، لأنها فعل

وليس صفة وهذا الفعل ما زال موجلا في فكرنا الإسلامى بوصفه من المستحيل التفكير فيه، لأن من أهم آليات الأرخنة نزع القداسة عن النص، وهو ما لم يجرؤ عليه حتى الآن مفكر عربى واحد، اللهم إلا المحاولة المبدئية لنصر أبو زيد فى مفهوم النص إلا أنها لم تخط أبعد من القشور، ورغم ذلك لاقى ما لاقاه من تعنت وتكفير، ونحن ندعى أننا بصدد إنجاز هذه المهمة فى الفترة المقبلة، مدركين صعوباتها المنهجية والابستمولوجية / المعرفية .

* نشرت فى أدب ونقد - ١٧٩ - يونيه ٢٠٠٠.

(١٤٤)

(٢) نقد العقل الإسلامى: متى .. وكيف؟!

لم يعد مستغرباً على الباحث فى مجال التراث والدراسات الإسلامية اسم (محمد أركون) المفكر الجزائرى الأصل، المسلم المقيم فى باريس، وأستاذ الإسلاميات بجامعة السوربون ، خاصة بعد أن تم اكتشافه عربياً على يد مترجم وناقد عربى معروف هو "هاشم صالح" المسئول عن ترجمة وشرح أركون للقارئ العربى ، فأركون يكتب بالفرنسية، لغة تدريسه ومعايشته، وخطابه الفكرى ينطلق من الهم الإسلامى، مستهدفاً ثلاثة أبعاد لا بد أن نتعرض لها بالتفصيل.

أما بالنسبة للقارئ العربى، الذى يهتم بالفكر الإسلامى، فلا يجد خطاب أركون محققاً لأهدافه فى تشكيل مرجعية أصولية دينية تحظى باهتمامه، هذا فضلاً عن الغلاء النسبى الذى تباع به كتب أركون فى المكتبة العربية وهو ما يجعله بعيداً عن القارئ العادى لسببين، أولاً لعلمية خطابه المنتج حول الفكر الإسلامى، وهذا سبب أيديولوجى، والسبب الاقتصادى الذى أشرنا إليه، يزهد فيه حتى المتقنين المعنيين بنفس الهم.

وبصفة خاصة كان أول لقاء مع الخطاب الأركونى من خلال كتابه "من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامى المعاصر"؟^(١) فكان فاتحة العلاقة العلمية بينى وبين كتابات هذا المفكر الذى ما أن تتورط فى فهمه، حتى تشعر بمدى العجز والتقصير فى متابعة معطيات العلوم الإنسانية المعاصرة، وتطبيقاتها على الفكر الإسلامى من جهة ، وكذا تبدأ فى محاولة الإجابة على هذا السؤال المشكل أين هو الفكر الإسلامى المعاصر؟! وإن كنا جميعاً نسعى لتشكيل هذا الخطاب المعاصر (أقصد المشتغلين بالبحث عن منهج علمى لدراسة الإسلاميات) والنقاط مع الخطاب الأصولى المنتج حول الإسلام والذى يبدو أنه استنفذ كل طاقاته الخلاقة.

ومن خلال المقالات القادمة سوف نتوقف وقفة نقدية وتحليلية من معطيات هذا الخطاب الذى نحسبه مغامراً فى ساحة الفكر الإسلامى. فالخطاب الأركونى ينطلق كما أشرنا من الفكر الإسلامى ويستهدف فى المقام الأول خلق وعى نقدى متجاوز وعلمى للإسلام ، وأهدافه التأسيسية على ما نرى تتجلى فى النقاط التالية.

أولاً: نقد الخطاب الإسلامى والخطاب الاستشراقى معاً، وهذا النقد يتضمن نقد (مشروع التنوير العربى) بوصفه اعتمد أساساً على العقلانية الوضعية الأوروبية التى يوجه لها أركون نقداً منهجياً قاسياً من منظور المناهج العلمية المعاصرة، وإن كان مفهومنا نقده للخطاب الإسلامى الأيديولوجى بالأساس، فالخطاب الاستشراقى لا يقل تهافتاً عن الإسلامى بوصفه يعتمد المنهج الوصفى المحايد، الذى لا يغوص إلى عمق المشكلات بقدر ما يهتم بالاهتمام بجمع المعلومات والنقد التاريخى للنصوص وهو بذلك خطاب اسكولاستيكي^(٢) لا يقل فى خطره عن الفهم السائد للإسلام فى الخطاب الأصولى

ثانياً: قراءة التراث قراءة نقدية تهدف إلى إعادة موضعه فى التاريخ، بعد أن أدت سيادة الأرثوذكسية إلى دمج التاريخى والاجتماعى فى (المقدس) وتحويله إلى (وحى) وهذه القراءة تفكيكية للكشف عن تعددية هذا التراث الذى حاولت الأرثوذكسية مصادرتة لصالحها. هذه الأرثوذكسية تتجلى فى ثلاثة تراثات حية، ما زالت تمارس فعلها الآتى فى التاريخ من خلال التراث السنى والشيعى والخارجى (نسبة إلى الخوارج) لكل منهم إيديولوجيته الخاصة ومفاهيمه العقدية التى تم دمجها تاريخياً بوصفها (مقدسة).

ثالثاً: بعد نقد الخطابات المعاصرة إسلامياً واستشراقية وتراثية يصل إلى تلك المحاولة الجسورة لقراءة الوحى / القرآن قراءة تزامنية مضادة للقراءة الاسقاطية التى استمرت قروناً طويلة فى الفكر الإسلامى والمستمر حتى الآن.. والمقصود بالقراءة التزامنية استعادة لحظات التلقى الأصلية، حيث كان العقل يمارس آليته وعمله بطريقة معينة ومحددة ، دون إسقاط مفهوم العقل، أو العقلانى المتأثر بالفلسفة الأغريقية.. إنها قراءة العجيب المدهش كما كان يتلقاه العربى المعاصر لتكون النص^(٤) وهذه القراءة تمثل نقبضاً للقراءة الاسقاطية من جهة، وكذا نقبضاً للقراءة

التجزئية، وذلك من حيث إنها - القراءة التزامنية - قراءة "كلية" تنظر إلى القرآن في كليته ، وتحتاج إلى إزاحة واختراق التراكمات الدلالية والسيميائية التي أنتجتها القراءات التراثية وكذا القراءات المعاصرة ذات الطابع المدرسى.

وبعد هذه هي الملامح العامة للخطاب الأركوني ، أما الآن فنحن بصدد عرض لأحد أهم دراساته والتي يقترح فيها تجاوز مفهوم الاجتهاد الكلاسيكي من أجل الانتقال منه إلى نقد العقل الإسلامي ، هذا النقد الذي من شأنه أن يفرز حمة الارثوذكسية الإسلامية من جهة وكذا تجديد الفكر العربي الإسلامي لكي يصبح أكثر قدرة على ممارسة دوره النشط في مواجهة قضايا مجتمعاتنا الحالية.

ويثير هذا الكتاب "من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي" (٥) عدداً كبيراً من القضايا الهاجسة في ذهن الفكر الإسلامي المعاصر، ليس أهمها شروط تجاوز الاجتهاد والذي احتكره الفقهاء (مؤسسو المذاهب الفقهية الكبرى) باعتباره امتيازاً للثمة المجتهدين بشروطه الكلاسيكية المعروفة (٦)، أو عرض كم وكيف العقبات التي تواجه الباحث اليوم في تجديد الفكر الإسلامي، ولكن أهمها من وجهة نظرنا الإشارة إلى قضايا ما زالت في حاجة إلى نقاش، أو فتح أفق آخر لمناقشة "اللامفكرية في الفكر الديني"، مثل قضايا النسخ وأسباب النزول ومحاولة جادة للكشف عن البنى التأسيسية والأطر الاجتماعية والمعرفية لكتابة التراث من خلال البحث عن معنى أو لتفسير كلمة في أية وهي كلمة "الكلاية".

ومن خلال هذه الدراسة يشير أركون إلى أن ما ينبغي أن يحظى باهتمامنا هنا وينبغي التركيز عليه هو ذلك المزعم المفرط والمغرور المتبجح الذي يدعيه الفقهاء بأنهم قادرون على التماس المباشر بكلام الله، وقادرون على الفهم المطابق لمقاصده العليا ثم توضيحها وبلورتها في القانون الديني، ومن ثم تثبيت القانون الإلهي أو المؤلة (الذي تم خلع أروية التقديس عليه مع أنه بشرى) الخاص بالأحكام الشرعية التي ينبغي أن تتحكم أبدياً بكل تصرف أو كل تفكير يقوم به المؤمن الخاضع لامتحان الطاعة لله (الكتاب ص ١٥).

ذلك لأن بنية أصول الدين والفقه الإسلاميين تقوم على افتراض عدم وقوع المجتهد في الخطأ، وإلا لما سمي مجتهداً. وهكذا فالباحث

المسلم عليه أن يواجه كل هذا الكم من الأثر العقائدى والتأويلى إذا أراد الانخراط فى مشروع زحزحة شروط الاجتهاد النظرية وحدوده من المجال اللاهوتى - القانونى الذى حصر فيه من قبل الفقهاء (فالمعلوم أن الاجتهاد مقصور على أصول الفقه بوصفه أحد مباحث الاستدلال الاستنباطى أو التمرينات الذهنية لقياس الغائب على الشاهد أو العكس) إلى مجال التساؤلات الجذرية وغير المعروفة حتى الآن من قبل التراث الإسلامى أى إلى مجال نقد العقل الإسلامى.

هذا المشروع الذى تناوله أركون فى مقالات عديدة، ليس أهمها كتابه "تاريخية الفكر العربى الإسلامى" وعنوانه بالفرنسية (نحو نقد العقل الإسلامى) وكانت ترجمته بهذا العنوان احتراماً لمشاعر القارئ المسلم الذى لم يألّف بعد هذه العناوين الصادمة لمشاعره العقائدية ولهذا - من وجهة نظر أركون - ينبغى على المفكر المسلم الحديث أن يحتاط لنفسه جيداً أو يجهز نفسه علمياً بشكل لا غبار عليه فيطلع على كل ما يخص معرفة النصوص القديمة والشروط التقنية للاجتهاد الكلاسيكى. ينبغى عليه أن يمتلك ذلك أولاً، فلا يعتبره تحصيل حاصل، أو شيئاً تراثياً لا قيمة له.

ذلك أن الانتقال من مرحلة الاجتهاد الكلاسيكى إلى مرحلة نقد العقل الإسلامى، ينبغى أن يصمم ويصور على أساس أنه امتداد للاجتهاد الكلاسيكى وإنضاج له .

هكذا ينبغى أن يفهم من قبل كل المسلمين. وبالدرجة الأولى من قبل العلماء أنفسهم^(٧).

والإشارة هنا مهمة إلى ضرورة هضم التراث بشكل جيد وعلمى من أجل تأسيس معرفة جديدة. فلا بد قبل إعلان القطيعة المعرفية مع التراث، دراسته بشكل جيد من أجل إنتاج ثورة معرفية تقوم على وعى نقاط الضعف والقوة فى هذا التراث، وكذا يدعونا أركون إلى احترام القارئ المسلم، والحرص على عدم جرح الوعى الإيمانى الخاص به أو معاملته بفجاجة.

هذه الاحتياطات المنهجية التى يراها أركون ويتفق معه فيها كاتب هذه السطور - ضرورية عندما نعالج فكرة نقد العقل الإسلامى، من خلال قراءة أركون للآيتين رقم (١٢) و(١٧٦) من سورة النساء، ثم

الآيات (١٨٠) و(١٨٢)، (٢٤٠) من سورة البقرة.

١ - القراءات والرهانات:

يشير في البداية - أركون - إلى صعوبة طرح مثل هذه القضايا في جو ملغم بالنضال الإسلاموي^(٨) واتساع مساحة المستحيل التفكير فيه في المجتمعات الإسلامية الحالية، بحيث تولد هذه الأبحاث الحداثية الكثير من سوء التفاهم، وهو يريد بهذه الملاحظة لفت انتباهنا إلى مسألة التأخر التي يعاني منها الفكر الإسلاموي بسبب ضغط الرقابة الإيديولوجية الصارمة والمعممة على كل الفئات الاجتماعية ومستويات الثقافة في البلدان العربية والإسلامية، وهو لا يعنى فقط رقابة الحركات النضالية المذكورة، ولكن يعنى كذلك رقابة (مسيرى شئون التقديس)^(٩) التي تضغط بقوة أكبر على حرية البحث والتعبير . ومن ناحية أخرى هناك الرقابة الذاتية التي نمارسها نحن كباحثين في مجال دراستنا وخضوعها لظروف النشر وارتفاع أو انخفاض حدة الأسلمة في المجتمع، هذه الاكراهات القسرية تجعلنا في حالة تقديمية - تراجعية في مناقشة قضايا الفكر الإسلاموي، خوفاً من إخراجنا من دوائر السلام.

ومن خلال هذا المناخ المتردى للفكر الإسلاموي ينزع الاستشراق مكانته العلمية بوصفه الأكثر وعياً وانفتاحاً على فهم ووعي قضاياها، لأنه الأكثر بعداً عن الاكراهات الرمزية والحقيقية التي تمارسها المجتمعات الإسلامية على متقفيها.

ويعكس ذلك حالة التفاوت الفاضح بين الباحثين المسلمين والمستشرقين ، والذي يجعل الاستشراق مستمراً حتى الآن في الافتخار بأنه وحده الذي يؤدي إلى تقدم الدراسات الإسلامية كما كان عليه الحال أيام جولد تسيهر وجوزيف شاخنت ولوى ماسينيون.

وجاءت دراسة الباحث الأمريكي دافيد. س. بورز بعنوان دراسات في القرآن والحديث ، تشكل القانون الإسلاموي الخاص بالإرث، جامعة برنستون الأمريكية ١٩٨٦ في وقتها لكي تقدم لأركان المناسبة الملائمة لبيان الفرق بين منهجه في دراسة التراث ومناهج المستشرقين، فالعلم الاستشراقي بعد أن يقوم بعمله يخلف لنا حقلاً من الانقراض، أما الفكر النقدي فهو بناء متضامن فعليا مع كافة أنواع الصعوبات والحالات

الجديدة التي ولدها وأثارها البحث العلمى.

ومن خلال قراءة الجزء الثانى من الآية الثانية عشرة من صورة النساء والتي يجد فيها أركان عدداً من المشاكل الأكثر صحة وملائمة لتوضيح ضرورة الانتقال من مرحلة الاجتهاد إلى مرحلة نقد العقل الإسلامى والآية نصها.. "وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة، وله أخ أو أخت، فلكل منهما السدس ، فإن كانوا أكثر من ذلك، فهم شركاء فى الثلث من بعد وصية يوصى بها أو دين غير مضار، وصية من الله والله عليم حليم".

والملاحظة الأولى أن القراءة المعتمدة فى المصحف أو (المدونة النصية الرسمية المغلقة) تبنى الفعلين (يورث ويوصى) للمجهول وعندئذ تصبح كلمة امرأة مفعولاً به مباشراً، تماماً مثل كلمة كلالة، ويرى أركان أن القراءة بالمبنى للمجهول وهى التى فرضت على القرآن من قبل الفقهاء والمفسرين، قراءة تستعصى على الذوق العربى السليم، بالإضافة إلى أنها صعبة جداً وملتبسة، وقد احتاجت إلى الكثير من الشروحات والتخريجات القواعية واللغوية، واضطرت الفقهاء والمفسرين إلى اللجوء المحاجات وتأويلات معقدة وملتبسة (ويحيل القارئ هنا إلى تفسير الطبرى للإطلاع على شىء من ذلك) (١٠).

وليس من الضرورى هنا أن نذكر كل التفسيرات المفضلة والتي يستثمرها الطبرى عن كلمة (كلالة) ومكانتها النحوية فى الآية ولكن يلفت النظر هذه المعطيات التى يشير إليها أركان: فالطبرى يخصص مكانة ما للقراءة التى يبجلها البعض التى اعتمدت رسمياً ويفضلها العدد الأكبر من قراء أهل الإسلام بتعبير الطبرى، والواضح هنا أن الطريقة التى فرضت بها حجية الإجماع، قائمة على فكرة الإجماع العدى للأغلبية فقط، وكذا يشير إلى إهمال هذه الفكرة من جانبنا نحن الباحثين فى الإسلام، وتتجلى هذه الانتهازية التفسيرية والاستخدام الذرائعى البرجماتى للنص عند تعيين الفقهاء للآيات الناسخة والمنسوخة ، فتصبح الآيات المنسوخة هنا تلك الآيات التى تتضمن أحكاماً لا تناسب مواقعهم ومصالحهم، وأما الناسخة فهى التى تمشى فى خدمة اتجاهاتهم (١١).

نقول ذلك بالرغم من الجهد الكبير الذى بذله العلماء فى سبيل نقد سلاسل الاسناد من أجل التحقق من صحة الأخبار المنقولة، أما فى منهج

أركان فانه يعتبر هذا النقد وشيبيهه الاستشراقي (أى التحررى الفلوجى التاريخى) لابد أن يتدخل فى المرحلة الأولى من البحث، ولكن ليكون خطوة على الطريق لا كل العمل، ثم نتجاوزه إلى ما هو أعمق بتحديد معنى كلمة الكلالة التى لم يحسمها البحث الاستشراقى أو التراثى على السواء، ويقصد بذلك كيفية الانتقال من التفسير فى (كلام الله الحق) إلى الكلام الحق للفقيه أو العالم بأصول الدين وذلك من أجل ضمان الإيمان الحق لكل المؤمنين^(١٢).

وينتقل بنا أركان إلى استعراض حرص الطبرى على تحقيق إجماع الأمة، وهو المعتمد من قبل أمة المسلمين بمثابة التعبير الصحيح أو المقدس عن المقصد الإلى المتضمن فى كلام الوحي، مع انتقاد منهج الفلوجية^(١٣) فى قصوره عن الوصول إلى نتائج ملموسة بخصوص قضية المعنى^(١٤) ويتناول سبعة روايات من الأخبار السبعة والعشرين التى يوردها الطبرى من أجل التوصل إلى معنى كلمة (الكلالة) ويستخلص عدداً من النتائج أولها محاولة الطبرى المستبصلة والضرارية لإبقاء كلمة (كلالة) دون معنى، أو العجز عن تحديد معناها، والملاحظ أن الآية (١٦٧) من سورة النساء نفسها تحمل شهادة على راهنية المشكلة والحاحها وطرحها فى زمن النبى، وذلك ليس فقط لأن مسألة الإرث كانت تشغل بال المؤمنين، وإنما لأنه يبدو أن مكانة الكلالة تحدث وضعاً جديداً يؤدى إلى زعزعة نظام الإرث العربى السابق ومن هنا نفهم سر المقاومة والمعارضة التى تمنع عمر، أى الشخصية الأساسية التى ركزت عليها الروايات، من الكشف عن معناها الحقيقى^(١٥).

نقول الآية (١٧٦) من سورة النساء:

"يستفتونك قل الله يفتيكم فى الكلالة إن امروء هلك ليس له ولد فإن كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك وإن كانوا إخوة رجالاً ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين يبين الله لكم أن تضلوا والله بكل شىء عليم. هذه الآية كان النبى يكتفى بإحالة عمر إليها فى كل مرة يسأله فيها عن معنى الكلالة، وهى تشرح بالفعل طريقة الإرث لكنها لا توضح معنى الكلالة، كل ما نفهمه منها أن المرء إذ يموت دون أن يخلف وراءه طفلاً يمثل حالة من حالات الكلالة. وهو ما يبرر قراءة فعل (يورث) الوارد فى الآية (١٢) من نفس السورة بصيغته المبنى للمجهول لا

المعلوم. ولكن إذا كانت الحالة المشروحة هكذا في الآية (١٧٦) تكفى لتوضيح معنى الكلالة، فلماذا يورد الطبرى كل ذلك العدد الهائل من الحكايات الدالة على قلق عمر وعلى التساؤلات الملحة والراوحة لمعاصريه؟ (١٦).

أما ثانياً الاستنتاجات فهي أن التفسير التقليدى للقرآن لا يتردد فى حسم المشكلة التى يعترف بغموضها الكامل لصالح المعنى الذى تتطلبه حاجة الأمة وضغط العرف القائم على التشريع الخاص بالإرث. والثالث أن المفسرين والقضاة قد حفروا هوة بين النظام التشريعى الذى قصده القرآن، وبين النظام الفعلى المبلور والسبوق داخل إطار الدولة الخليفية ثم الإسلامية فيما بعد وحتى اليوم، فالقرآن مثلاً ألح على حرية التوصية ولكن الفقهاء ضيقوا عليها وشرطوها كما سنرى. هذه الرهانات الخاصة بالقراءة تكشف لنا عن مدى الانتهازية التى حظى بها تفسير النص القرآنى من قبل الإكراهات الإيديولوجية والنفعية لمفكرى الإسلام فى العصور القديمة ويشير أيضاً إلى التواصل المستحيل الذى يحاول المفكر المسلم الحدائى القيام به مع جمهوره، من خلال إيضاح المفارقات التى لابد من استيعابها بين التراث الحكائى الشفاهى، والتوين من جهة، وبين الأطر الاجتماعية للمعرفة واختلافها فى العصر الأول للإسلام عما نحن فيه الآن (١٨).

وبهذا الصدد نلاحظ أنه لا توجد فقط استمرارية منذ القرن الهجرى الأول وحتى اليوم للتشكيلة النفسية المرتبطة بالأخبار والشائعة لدى عموم المسلمين، وإنما يوجد توسع سريع وواسع جداً لهذه التشكيلة بسبب التزايد السكانى فى البلدان الإسلامية وبسبب استخدام الوسائل الحديثة فى نشر الخطاب الإسلامى التقليدى (١٩).

ثم يقدم لنا قراءة الآيات رقم (١٨٠ - ١٨٢)، (٢٤٠) من سورة البقرة (٢٠) والتى تكمن أهميتها فى الاعتراف الصريح بحق كل مؤمن ليس فقط فى حرية التوريث لمن يشاء، وإنما بواجب التوريث عن طريق ترك وصية بأملكه للأبوين وللأقارب وللزوجات، أى لكل من لهم الحق فى ورثته والذين يستطيع توريثهم بإرادته الصريحة أو حرمانهم من التوريث، ولكن المشكلة هو أن هذه الآيات قد أبطلت أو نسخت من قبل الآيتين اللتين ذكرناهما سابقاً من سورة النساء، أو بمعنى

أدق أعلن الفقهاء أنها باطلة أو منسوخة. وهذا ما يفسر لنا السبب في الضغوط، التي مورست لبناء الفعل (يوصى) للمجهول، هكذا نجد أنفسنا أمام إرادة صريحة ومتعمدة، تهدف إلى حصر حرية التوريت، باستخدام أداة الناسخ والمنسوخ^(٢١) بالإضافة إلى التلاعب النحوى والمعنوى بالآية من سورة النساء. وإذا كان من الصعب أن نحسم مسألة القراءات والتوصل إلى المعنى الحقيقى لكلمة (الكلاية) فإنه يمكننا أن نفتح من جديد إضباره الناسخ والمنسوخ، وهكذا يمكننا أن نتوصل إلى الحقيقة التالية: وهى أن المصدر الأساسى للفقهاء وبالتالى القضاء - ليس هو القرآن بقدر ما هو التفسير^(٢٢).

ويأخذنا أركون فيما بعد ذلك إلى مناقشة تأسيس فكرة الإجماع فى الفكر الإسلامى، وكيفية التلاعب بأسباب النزول والناسخ والمنسوخ وغيرها من أدوات فهم القرآن فى تأسيس الارثوذكسية الإسلامية.

٢- الإجماع والارثوذكسية:

لقد انتبه النقد التاريخى الحديث إلى الخاصية الحاسمة للإجماع وهى: إنه ناتج عن صيرورة اجتماعية وثقافية، وعن جملة المناقشات والصراعات التى أدت إلى انتقاء بعض العناصر وحذف بعضها الآخر تحت ضغط الإكراهات الإيديولوجية والضغوط السياسية والأنظمة المعرفية التى لم تدرس أبدا حتى الآن بشكل دقيق^(٢٣) ثم أن ممارسات التفسير الإسلامى التقليدى مليئة بالثغرات والشكوك والتناقضات والاختلال المنطقى والضعف. وهذه هى الأشياء التى يكشف عنها النقد التاريخى الحديث. ونحن إذ نقف بإزاء هذه الثغرات والنواقص نجد أنفسنا مدعوين كما قلنا سابقا إلى الانتقال للمرحلة التالية من البحث عن طريق طرح الأسئلة التالية:

١- ما هو النظام المعرفى الذى يمكن استخلاصه من الممارسة التفسيرية الإسلامية العلوم الملحقة كعلم أسباب النزول والناسخ والمنسوخ، والأخبار، والنحو، والخطابة. وعلم المعانى؟ وما هى المكانة الاستمولوجية لهذا النظام المعرفى؟

٢- مع موضوعة هذه العلوم على محك التطبيق، ما هو التعديل الذى تحدثه هذه الطرق السردية (القصص والحكايات) على الخطاب

القرآنى، أو ما هى العلاقات التى يتعاطاها العقل مع العلامة الدلالية؟^(٢٤).

٣- ما الدور الذى يقوم به الفاعلون الاجتماعيون فى تشكيل الخطاب الدينى والتفاعل معه، وتراكماته الدلالية والسميائية فى صناعة حجاب حاجز عن بنية الخطاب الأساسية؟.

ثمة عوامل كثيرة تجعل مهمة تحديث الفكر الإسلامى أكثر مشقة بعيداً عن المحاولات العبثية عن طريق تقديم بعض المقترحات - التى يقترحها أركون بالطبع - لأجل تشكيل (تيولوجيا - أناسية - منطقية) للوحى.

٣- عقل إلهى، خطابات بشرية:

كل ما سبق يبين لنا بوضوح إنه ينبغى تجاوز المفهوم التقليدى للاجتهاد والممارسة العقلية المحدودة المرتبطة به، وذلك عن طريق النقد الحديث للعقل^(٢٦).

فمسلمو اليوم يجدون صعوبة كبيرة فى الفصل بين المكانة اللاهوتية للخطاب القرآنى، وبين الشرط التاريخى واللغوى للعقل الذى ينتج خطابات بشرية أرتكازا على العقل الإلهى^(٢٧) وذلك اعتمادا على قراءة اعتيادية للتفسير كان يقول الطبرى فى تفسيره قبل شرح كل كلمة "يقول الله" ثم يعطى شرحه، فإنه لا يطرح أبدا إمكانية أن المقصد الإلهى قد يختلف مع شرحه للآية، وهكذا يتصدى العقل البشرى المتهم حاليا - بكل إمكاناته المعرفية - بالقصور - نقول يتصدى العقل الطبرى أو الزمخشري للخطاب الإلهى شارحا مقاصده.

فالاجتهاد، تعريفاً، هو فعل من أفعال الفكر النظرى الموجه نحو المعرفة، إنه البحث عن الأسس الإلهية والمعرفية من أجل تبرير الأحكام الشرعية.. لهذا السبب - فيما يرى أركون - فإن تجديد الاجتهاد اليوم سوف يؤدى حتماً إلى زعزعة الحقائق الأكثر شعبية وألفة وإلى تصحيح العادات الأكثر رسوخاً، وإلى مراجعة العقائد الأكثر قدماً.

إن الاجتهاد عمل من أعمال الحضارة وجهد من جهودها، وقد مثل من خلال المفكرين المسلمين طيلة القرون الهجرية الثلاثة الأولى حيوية خلقة لحقل فكرى كبير ولثقافة ونظام معرفى مؤسس لنظام

سياسى واجتماعى وقانونى محدد ومعروف، ومن الطبيعى ، بل والضرورى والعاجل، أن نعود اليوم إلى كل هذه المجالات والميادين فنعبرها من جديد من أجل بلورة تكنولوجيا - أناسية - منطقية متصورة على أساس أنها جهد متواصل لتحرير الوضع البشرى^(٢٨).

هذه فى النهاية هى اقتراحات أركون من أجل الانتقال من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامى، لكن السؤال الذى يظل قائماً: متى يتم هذا الانتقال، وكيف فى ظل ما نعانيه من إكراهات وممارسات على مستوى عالمنا العربى المعاصر، وهل تتحقق فى النهاية هذه المشروعات الفلسفية الطموحة إلى خلق وعى إسلامى جديد منفتح وحيوى؟ الأسئلة أكثر من اقتراحاتنا، ولكن المهم فى النهاية هو أن نتواصل لأجل إسلام أكثر عقلنة وعلمنة وجدية منهجية، بعيدا عن كل التراكمات التى أشرنا إليها من خلال دراستها وتفحصها النقدى بالأساس^(٢٩).

الإشارات والإيضاحات

- (١) الكتاب صادر عن دار الساقى - لندن بيروت طبعة ثانية ١٩٩٥.
- (٢) اسكولاستيكي: بالمعنى الأصلي والحرفي تعنى المدرسى (الرأى الذى يعلم فى المدارس) لكنها بالاصطلاح الشائع تعنى الروح التكرارية والدوغمانية والاجترارية لأراء السابقين وفى السياق تعنى الخطاب المتصف بالصفات السابقة.
- (٣) الارثوذكسية تعنى فى الاصطلاح الرأى المستقيم أو الصحيح، وكل ما عداه منحرف وصال وخطئ ومهرطق، هذا هو المعنى الاصطلاحى الايتمولوجى، ولكن المعنى الشائع يعنى غير ذلك أى الرأى الدوغمائى المتصلب والمتزمت والذى فرض نفسه بالقوة بوصفه الرأى السليم.
- (٤) محمد أركون: الفكر الإسلامى: قراءة علمية: ترجمة هاشم صالح: ص ٢١٢، ٢١٣، وأنظر كذا ٢٣٥ - المركز الثقافى العربى، ومركز الإنماء القومى - بيروت ١٩٨٧.
- (٥) محمد أركون من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامى: ترجمة هاشم صالح: دار الساقى لندن - بيروت الطبعة الثانية ١٩٩٣.
- (٦) شروط الاجتهاد الكلاسيكية التى وضعها الفقهاء تتمثل فى:
 - ١- معرفة اللغة العربية. ٢- معرف الكتاب القرآن بكل تفاصيله (أسباب النزول - الناسخ والمنسوخ - المحكم والمتشابه... إلخ). ٣- معرفة السنة النبوية وأحكامها.
 - ٤- معرفة أصول الفقه. ٥- معرفة مواضع الإجماع. ٦- ومقاصد الشريعة. ٧- الاستعداد الفطرى للاجتهاد (راجع الوجيز فى أصول الفقه: د. عبد الكريم زيدان - دار النشر والتوزيع الإسلامية) طبعة أولى ١٩٩٣ ص ٤٠٠ - ٤٠٣.
- (٧) من الاجتهاد إلى... سبق ذكره ص ٧٠.
- (٨) المقصود بالإسلاموى هنا: الذى يستخدم الدين كسلاح سياسى فقط دون أى اهتمام الأبعاد اللاهوتية أو الروحية للإسلام.
- (٩) تعبير "مسيرى شئون التقديس" يرجع إلى عالم الاجتماع الألمانى ماكس فيبر. وهم المسئولون فى نظره والمكلفون من وجهة السلطة الدينية بتحديد ما هو مقدس ويحتكرون القداسة والتقديس ويبيعون صكوك الغفران.
- (١٠) من الاجتهاد إلى... سبق ذكره ص ٣٠.
- (١١) من المعروف علميا أن الفقهاء هم الذين حددوا الناسخ والمنسوخ وترتيب وأسباب النزول، وهنا لا نستبعد الاستخدام النفعى للقرآن لأجل خلق امتيازات فقهية أو سياسية

وبالتالى فنحن بحاجة إلى مراجعة هذه العلوم من جديد وراجع الكتاب المذكور ص ٣٩.

(١٢) السابق نفسه (ص ٤٢).

(١٣) يترجم مصطلح الفلوجيا عادة إلى اللغة لعربية بفق اللغة لكنه يعنى فى تشكله التاريخى تحقيق النصوص القديمة أو المخطوطات على أسس علمية.

(١٤) المعروف أن كل محاولات التفسير فى النهاية أو التأويل هى محاولة لإخضاع النص لتأويلات قارئة، وراجع بحثنا (نقد سلطة النص: بين التأويل والتأويل المعاكس) أدب ونقد - العدد ١٦٤ لسنة ١٩٩٩ - إبريل ص ٣٧-٤٤).

(١٥) من الاجتهاد.. السابق ذكره ص ٥٢.

(١٦) نفسه ص ٥٣.

(١٧) راجع بحثنا المنشور بالعدد ١٦٨ أغسطس ١٩٩٩ من أدب ونقد، والمعنون "نقد الإسلام الموضوع" والذى ناقشنا من خلال ثلاثة أمثلة على الاستخدام النفعى للنص من خلال تأويل قصة الغرائيق وزينب بنت جحش فيما يخص عصمة النبى ، وقصة فداء الله لإسحاق أو إسماعيل وتثبيت الفكر الإسلامى لفكرة فداء إسماعيل دون أى سند قرآنى وأثبتنا فيه التناول على النص القرآنى من قبل الإسلام السنى.

(١٨) التواصل المستحيل تلك الفكرة قائمة على الهوية الفاصلة بين الخطاب العلمى من جهة والخطاب الدينى وبين الجمهور من جهة ثانية ، وهو ما يعنى أن المفكر للمسلم يظل يكتب لطائفة محدودة جدا من المتقنين لإنتاج خطاب علمى حول الإسلام وبالتالى يظل منقطعاً لعجزه عن تبسيط كل هذه العقد فى صياغات لغوية تقترب من الخطاب الدينى الشعبوى ، لأنه منتج لخطاب علمى بالأساس وليس إيديولوجيا أو تعبويًا.

(١٩) من الاجتهاد إلى.. المرجع السابق نفسه، ص ٦٤.

(٢٠) أثّرنا إثبات نص الآيات فى الهامش اختصاراً لمساحة المتن.

١- "كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت أن ترك الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقاً على المتقين" ٢: الآية (١٨٠).

٢- فمن بدله بعدما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه أن الله سمع عليهم" (٢) الآية ١٨١.

٣- "فمن خاف من موص حيفاً أو إثماً فأصلح بينهم فلا إثم عليه أن الله غفور رحيم: ٢- الآية (١٨٢).

٤- "والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهم متاعاً إلى الحول غير إخراج، فإن خرجن فلا جناح عليكم فى ما فعلن فى أنفسهن من معروف والله عزيز حكيم"

الآية ٢٤٠ من سورة البقرة.

(٢١) تتبغى هنا الإشارة إلى البحث المفصل الذى كتبه أستاذنا د. سيد محمود القمنى عن النسخ فى الوحى: محاولة للفهم فى كتابه الأسطورة والتراث، الطبعة الثانية ١٩٩٣ - دار سينما للنشر - والتى أوضح فيها الدور الإيديولوجى فى وضع علوم الناسخ والمنسوخ وتقسيم الفقهاء للأحكام على هذا الأساس.

(٢٢) كتاب أركون : من الاجتهاد.. إلى ص ٦٨ وما بعدها.

(٢٣) السابق نفسه ص ٧٧.

(٢٤) للمفكر الفرنسى ميشيل فوكو كتاب هام جدا إسماء (الكلمات والأشياء) درس فيه الفكر الأوروبى من خلال موقفه من العلامة اللغوية. فى العصور الوسطى ، كان الفكر يقوم على مبدأ التشابه والتطابق مع العلامة، كانت الكلمات هى الأشياء ، والأشياء هى للكلمات وهذه هى الرؤية الإسلامية حتى الآن، فالفكر الإسلامى بهذا المعنى لا يزال ينتمى إلى الفضاء العقلى للعصور الوسطى لأن تصوره للعلامة أو اللغة هو ذات التصور القروسطى.

(٢٥) "توبولوجيا - أناسية - منطقية" بمعنى تكوين علم لاهوت إنسانى المنشأ والمصدر منطقى، مقبول ، وتأسيس انثربولوجيا قرآنية تموضع الإنسان فى العالم وتحرره من أسر كل أشكال القسر والقهر.

(٢٦) كتاب أركون المذكور ص ٩٣.

(٢٧) نفسه ص ٩٦.

(٢٨) نفسه ص ١٠٧ الأخيرة.

(٢٩) لنا بعض الملاحظات:

١- بعد مراجعة مختار الصحاح توصلنا إلى معنى مقترح للكلاية (ك - ل - ل - ل الكلى العيال والنقل. قال الله تعالى: "وهو كل على مولاه" ولكل أيضا اليتيم. ولكل أيضا الذى لا ولد له ولا والد يقال منه : (كل الرجل بكل بالكسر (كلاية) ، قال ابن الأعرابى: (الكلاية) بنو العم لالا باعد وقيل : الكلاية مصدر من (تكلايه) النسب أى تطرفه كان أخذ طرفيه من جهة الوالد والولد فليس له منهما أحد فسمى بالمصدر، والعرب تقول : هو ابن عم (الكلاية) وابن عم (كلاية) إن لم يكن كاو كان رجلا من العشيرة) انتهى مختار الصحاح مادة (ك. ل. ل) ص ٥٧٦ مطبعة الجلى بالقاهرة طبعة أولى ١٩٩٤ محمد ابن أبى بكر الرازى وفى المعجم للرجيز (مجمع اللغة العربية) (الكلاية) أن يموت المرء وليس له والد ولا ولد يرثه، بل يرثه ذوو قرابته (٥٣٩) وهكذا تحدد معناها لغويا تعبيراً عن الإكراهات القديمة.

٢- بمراجعة تفسير ابن كثير الجزء الأول من طبعة المكتبة القيمة ص ٤٣٦؛ فى تفسير الآية (١٢) من سورة النساء أورد بعض الروايات حول اختلافهم على معنى الكلالة - يعنى الصحابة - إلا أنها تدور حول الشخص منقطع النسب .
أما فى تفسير نفس الآية فى (الكشاف) للزمخشري طبعة دار الريان للتراث والكتاب العربى ص ٨٥؛ فوجدناه يقول بدون مباحكات جدلية أو روايات عن ضياع معناها، فإن قلت ما الكلالة؟ قلت : ينطلق على ثلاثة على من لم يخلد ولدا ولا والدا، وعلى من ليس بولد ولا والد من المخلفين . وعلى القرابة من غير جهة الولد والوالد، والمعروف أن محمود بن عمر الزمخشري توفى عام ٥٢٨ هـ وابن كثير توفى عام ٧٧٤ هـ والغريب أن يتحدد المعنى عند الزمخشري للمعتزلى بما يوافق المعانى المعاصرة، ويفتقده الطبرى، ويدور حوله ابن كثير... ألا ترى معنى كم المقارنات المثيرة للدهشة والدراسة والتقصى؟^{١٩}.
هذه هى بعض الملاحظات النهائية حول القضية التى يثيرها البحث موضوع المقال .

(٣) علمنة الإسلام: المهمة المستحيلة!

تأسيس:

"لقد سعت الحداثة في أوروبا الغربية منذ القرن السادس عشر إلى تحقيق ما دعاه الباحث مارسيل غوشيه "الخروج من الدين". ثم أضاف قائلاً بأن المسيحية وحدها التي استطاعت أن تحتل الموقع التاريخي المتمثل في كونها "دين الخروج من الدين" (١).

(١) العلمانية والدين:

لم يعرف العالم العربى الحديث العلمانية قط كجزء من مشروع حضارى أشمل، وإنما عرفها حيناً كثقافة عقلانية تنويرية أو كمجموعة من القوانين المنقولة عن الغرب، وأساساً فرنساً، وذلك لأن النشأة الاجتماعية - الثقافية للشرائح المتوسطة من البرجوازية المصرية لم تعثر على الصيغة المناسبة لتطورها، وتطور المجتمع بشكل عام، كانت هذه البرجوازية قد نشأت فى الأصل هجيناً ولم يحدث أن كانت طبقة مستقلة، فقد تحولت قطاعات من كبار ملاك الأرض إلى التجارة والصناعات الخفيفة والبنية البيروقراطية للدولة بمعونة الاحتكارات التي كان يهتمها تحديث أسواق المستعمرات، وهكذا ولدت برجوازياتاً محلية مسخاً مشوهاً لم تعرف القوام الاجتماعى الذى يتبلور من المصالح الجديدة المستقلة ومن الكشوف العلمية والفتوحات الفكرية والاختراعات التى تلبي احتياجات قوى الإنتاج الجديدة، ولذلك لم تصطدم الرؤى الفكرية لبرجوازياتنا بأية مؤسسات دينية أو غير دينية قائمة، وإنما لجأت إلى "التوفيق" بين نقيضين، تحتاج لأولهما عملياً وهو التكنولوجيا الغربية، وتحتاج من الثانى أن يبرر الأول ويمنحه الشرعية، وهو الإسلام (٢).

وبعيداً عن الهشاشة النظرية للفكر العربى (٣) رغم أدبياته

الكثيرة المنتجة عن العلمانية^(٤) تظل الممارسة هي الفيصل الحكم في أى تجربة حقيقية، فلا ثمة مصطلح علمي يقوم في المطلق، إذ أن الاحتكاك والممارسة هما الفيصل في تشكيل أية مصطلح، ومن هنا تأتي إضافة محمد أركون في مناقشة فكرة الإسلام والعلمانية، أو كما يجب أن يحدد لنا القاموس الأركوني (الإسلام والعلمنة)، وذلك اتساقاً مع فكرة تشكيل الموضوع في التاريخ، ونحن هنا بإزاء مصطلحين الأول العلمنة والثاني الدين، وسنحاول في السطور القادمة، مناقشة تلك الفكرة القائمة على مشروعية سؤال نصه: هل يمكن علمنة الإسلام؟ أو بأى معنى، يمكن الحديث عن علاقة العلمنة بالدين بشكل عام، وعلاقة الإسلام بالعلمنة بشكل خاص؟.

(٢-١) ما هي العلمنة؟

يتناول أركون قضية الدين والعلمنة أكثر من مرة، بإشكاليات وقضايا تبدو في كل مرة جديدة. ومختلفة، يصل بينها ذلك الترابط المنهجي الذي يتسم به فكرة، ومن منظور مختلف عن السائد في الخطاب العربى المعاصر، ربما يرجع ذلك إلى انخراطه - نقصد أركون - في التعليم الفرنسى منذ حوالى خمسة وأربعين عاماً، وكذا إلى إطلاعه، بسبب هذا الانخراط على منجزات ما بعد الحداثة وتقنيات البحث العلمى الجديدة حتى على الغرب المعلمن نفسه، رغم ذلك فهو منخرط أيضاً فى دراسة الفضاء المعرفى العربى الإسلامى بكل تجلياته، السياسية والاجتماعية والاقتصادية، المؤكد أننا إزاء خطاب مختلف حول هذه القضية، وهو ما سنحاول الوقوف عليه.

العلمنة هي، أولاً، وقبل كل شىء، إحدى مكتسبات وفتوحات الروح البشرية^(٥) وكذا، هي موقف للروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة^(٦) والعلمنة من وجهة نظر أركون تواجه مسؤوليتين اثنتين .

١- مشكلة أو مسؤولية معرفية تتعلق بكيفية فهم الواقع بشكل مطابق وصحيح وتتسم بالتوافق الذهنى والعقلى لكل البشر، السائرين إلى الحقيقة! هذا العمل هو الذى يوضح لنا أهمية الانفتاح الاستمرارى للبرهنة على أن العلمنة شىء أكبر بكثير من التقسيم التقليدى بين

الدين والدولة، فهي - العلمنة - شئ يخص المعرفة ومسئولية الإنسان تجاهها.

٢- إذا افترضنا جدلاً إمكانية التوصل إلى معرفة المنشودة في الإشكال الأول، نواجهه هنا؛ إشكالية إيصال أو توصيل هذه المعرفة إلى الآخر بطريقة ملائمة، ودون أن نشرط حريته أو نقيدها؟

ومن هنا يتبلور مفهوم العلمنة المعاشة كتوتر مستمر من أجل الاندماج في العالم الواقعي، والتي تساعد على نشر ما نعتقد أنه الحقيقة في الفضاء الاجتماعي (أى فى المجتمع)^(٧).

هذا المفهوم المبدئى يصدمننا فى الكثير من معارفنا حول فكرة العلمانية، وهذا ما يؤكد عليه أركون ، ففهم (العلمنة) على أنها الفصل بين الزمنى والروحي أو النسبى والمطلق .. إلخ وغيرها من المفاهيم المسيطرة على الفضاء المعرفى العربى يختلف جذرياً مع طرح أركون حول قضية العلمنة بوصفها موقفاً من المعرفة، إذن، فالمشكلة - مشكلة العلمنة - تظل مفتوحة بالنسبة للجميع: أقصد بالنسبة للمسلمين وبالنسبة للعلمانيين والصراعيين.

فبالنسبة للمسلمين نجد أنهم مغتبطون ومزهوون أكثر مما يجب بيقينياتهم الدوجمائية. وبالنسبة للعلمانيين المتطرفين نجد أنهم يخلطون بين العلمنة الصحيحة وبين الصراع ضد الإكليروس، أو طبقة رجال الدين^(٨).

اعتقد أنه بهذه المحاولات قد غطينا العرض المنهجى لماهية العلمنة، بوصفها موقفاً من المعرفة، وبالتالي يجب الآن منهجياً الانتقال إلى التعرف على مفهوم الدين والوقوف على التمييز الأركونى بين الدين والظاهرة الدينية والإسلام.

(٣-١) ما هو الدين؟.

فى النصف الثانى من أربعينيات القرن العشرين أصدر الفيلسوف الإسلامى الشيخ مصطفى عبد الرزاق كتابه الصغير (الدين والوحى والإسلام) ناقش فيه بالمنهج التاريخى المقارن ثلاثة موضوعات أولها بحث فى حقيقة الدين على العموم ، وثانيها تفسير لظاهرة مهمة صاحبت معظم الأديان وتوقفت عليها نشأتها وهى ظاهرة

الوحى، وثالثها توضيح للدين القائم على الوحى بمثال عال من أمثلته وهو الإسلام.

وبالتالى فالتقسيم المبدئى بين الدين والوحى والإسلام يبدو ممهداً فى الفكر العربى الإسلامى على نحو ما ذكرنا، ولكن أركان يميز بين الدين فى المطلق و(ظاهرة الوحى) أو (الظاهرة الدينية) و(مجتمعات الكتاب) أى المجتمعات القائمة على أساس من الظاهرة الدينية، وهذا التمييز المنهجى له أهميته فى نظرية المعرفة، حيث إن الفصل ضرورى بين هذه المصطلحات المتداخلة للتعرف على الفروق الجوهرية التى صاحبت بلورة كل مفهوم من هذه المفاهيم على حدة، ودراستها بشكل أعمق وأكثر شمولية فى جزئياتها الدقيقة، فلا نخلط بين (الدين) بشكله العام، وبدون تمييز بين الأديان الوثنية وأديان الوحى، وبين (الإسلام) كأحد تجليات (الظاهرة الدينية) وبين المجتمعات التى يمارس فيها الإسلام سلطاته الروحية أو الإدراكية.

فالدين، أو الأديان، فى مجتمع ما، ما هى إلا عبارة عن جذور، ولا ينبغى هنا أن نفرق بين الأديان الوثنية وأديان الوحى، فهذا التثريب أو التمييز عبارة عن مقولة ثيولوجية تعسفية تفرض شبكتها الإدراكية أو رؤيتها علينا بشكل ثنائى دائماً.. ففىما وراء التحديدات الثيولوجية، نجد أن كل الأديان قد قدمت للإنسان ليس فقط التفسيرات والإيضاحات، وإنما أيضاً الأجوبة العملية القابلة للتطبيق والاستخدام مباشرة فيما يخص علاقتنا بالوجود والآخرين والمحيط الفيزيائى الذى يلغنا، بل حتى الكون كله، وفىما وراءه من الأشياء "فوق طبيعية" أو خارقة للطبيعة.

فالأديان تذهب بعيداً حتى تصل إلى ذلك العالم الفوق الطبيعى، وقد اعتبرت هذه الأجوبة بمثابة المسلمات المتعالية والصحيحة التى لا تقبل النقاش. وبالتالى فهى لم تعد مادة للملاحظة والتحليل العلمى من قبل عقلنا البشرى، وإنما هى تخرج عن دائرة هيئته وهيمنته.

ولهذا السبب فنحن ندمجها فى حساسيتنا الأكثر عمقا ليس فقط عن طريق اللغة، وإنما أيضاً عن طرق الشعائر والعبادات: أى عن طريق تدريب معين لجسدها (كما فى الصلاة مثلاً)^(٩).

اعتقد أننا أزلنا بعض الالتباسات حول مفهومى العلمنة والدين، ويبقى فيما نرى محاولة بلورة هذه الاصطلاحات فى المنهج العلمى

والانتقال بها إلى حيز الممارسة والفاعلية، وبما أننا اتفقنا مبدئياً حول استخدام مناهج أكثر جدة وعلمنة في التعامل مع المنظومة المعرفية الإسلامية، فإن إشكالية الإسلام والعلمنة التي نحن بصدد مناقشتها تثير عدداً من القضايا المتنازع عليها في سبيل علمنة الإسلام، تلك المهمة التي يجب علينا القيام بها الآن، وبالرغم من الإشكاليات العديدة التي تواجه هذه المهمة فإننا سنقصر تعرضنا في هذه السطور على إشكاليات (الخلافة الإسلامية) و(الشرعية) و(الظاهرة القرآنية) وسنحاول الكشف عن البنى التأسيسية للمقدس، من خلال هذه المفردات ^(١٠) وذلك من خلال وضعها على خارطة الساحات الفكرية، الاقتصادية، الاجتماعية، الدينية والسياسية التي لعبت، ولا تزال تلعب الدور الأكبر في تشكيل مفهوماتنا حول هذه المفردات.

٢- إشكاليات العلمنة:

من الأفكار الشائعة عند المشتغلين على الخطاب الإسلامي ومنتجيه أن الإسلام هو الدين الوحيد الذي لم يعرف التمييز بين الروحي والزمني، ولم يعرف أيضاً سلطة رجال الدين، لأنه دين شمولي حركي، عقيدة وشرعية، مذهب حياة ومنهج متكامل لا إيمان فيه للفصل بين الدين والدولة، أو بين السياسة والشرعية مبررين هذه الأفكار بميراث طويل يسمى (الخلافة الإسلامية) وكتابات السياسية الشرعية، والعديد من الحركات الإسلامية التي ظهرت كرد فعل للاستعمار وكذا الالتفات إلى الهوية الإسلامية بعد الاستقلال السياسي في العالم العربي، والمثير للدهشة حقاً، هو أن هذه الأفكار لم تناقش بشكل تفكيكي لردّها إلى أصولها التاريخية، والكشف عن بنائها الأساسية في الفكر والتاريخ الإسلامي!

ويشير أركون إلى أهمية البحث في الخلافة التي تحيلنا إلى مسألة أصل السلطة وتنظيم (الدولة الإسلامية)، قد يكون هذا التعبير الأخير مدعواً للزوال لأنه يتضمن، سلفاً، موقفاً سلبياً من العلمنة. كانت قضية الخلافة قد أثارت محاولة جريئة لعلمنة الفكر الإسلامي من قبل المفكر المصري على عبد الرازق عام ١٩٢٥. ينبغي مواصلة هذا العمل من جديد وذلك على ضوء الانثروبولوجيا السياسية

التي افتتحها جورج بالندييه (١١).

ومن خلال استعراض مفهومي واصطلاحى يوضح لنا أركون تمييزاً دقيقاً بين ثلاثة مصطلحات بعد تفحصها وهى مصطلحات الخليفة والإمام والسلطان، لنكتشف معه زيف الوعى الذى تشكلت فيه.

وكذا لنعرف أيضاً أن المجتمعات المدعوة إسلامية عرفت تجارب معمقة يمكن وصفها بالعلمانية، لكن هذه التجارب لم تصل إلى درجة الوعى الواضح بذاتيتها، ولم تلق فى يوم من الأيام لها تنظيراً (١٢).
وبعيداً عن الرجوع إلى النص الأركونى، سنحاول بإيجاز عرض وجهة النظر التى تؤيد تلك الدعوى التى نتبناها.

١- الخليفة / هو نائب النبى الذى يضمن استمرارية وظائفه (١٣).

٢- الإمام / الشخص الذى يقود المؤمنين أثناء الصلاة، ويحدد اتجاه مكة ويتقدم عليهم، أى المسئول عن القيادة الروحية.

٣- السلطان / الشخص الذى يمارس السلطة بالمعنى السياسى الدنيوى. فالخليفة ، والإمام يتضمنان مسئولية روحية، خاصة بخلافة النبى وإمامه المسلمين، أما السلطان فهو الذى يدمج إن شاء، أو يفصل بين القيادة الروحية والزمانية الدنيوية.

أضف إلى ذلك أن السلطان هو الممارس للسلطة المكتسبة عن طريق القوة والتى تستمر بفضلها ، وهكذا أفصل بين الخلافة والسلطنة اللتين كثيراً ما يتم الخلط بينهما. بسبب استناد السلاطين إلى ميراث الخلافة.

ومن ثم وجبت العودة إلى التاريخ لمعاينة تشكل هذه المصطلحات فى الفضاء الاجتماعى والتاريخى. مات محمد عام ٦٣٢م بعد أن عاش عشرين عاماً كاملة تجربة فريدة كان فيها القائد والموجه.

هذه التجربة التى يدعوها أركون بنموذج (تجربة مكة والمدينة) انطوت على معطيات من نوع دينى وأخرى من نوع دنيوى خاصة بأعمال قائد لجماعة محددة فى مجتمع محدد.

وكان موت القائد هو المفتاح الذى ولجت منه مسألة استمرارية التجربة - نقصد التجربة النبوية - من الذى يستطيع مواصلة التجربة دون نقص أو خور؟ هكذا طرحت مسألة الخلافة نفسها لأول مرة ، والواقع أن ثمة صراعات دموية عديدة حدثت بدون انقطاع منذ اختفاء

النبي عن الساحة (٦٣٢م) وحتى تاريخ الغاء هذا النظام / الخلافة ثم السلطنة من قبل أتاتورك عام ١٩٢٢م.

(١-٢) الخلافة والتاريخ

إن تفكيك التاريخ إحدى المهام التي تلقى على عاتق المؤرخ - الفيلسوف ، وهي مهمة جد خطيرة، لأنها تتعلق بسؤال نصه (وبعيداً عن كل النصوص التي دشنت لصورة مثالية وحكايات مسلسل منذ وفاة النبي تأكيداً وتسويغاً وتبريراً لشرعية الخلافة ماذا حدث بالضبط؟). ومن هنا نبدأ في صياغة بناءات تصورية تستند إلى ما وراء النص، ما يؤكد / ما ينفيه، ما يدافع عنه / ما يحتاج إلى شرعية، وبالتالي فنحن أمام مهمة الاشتغال بالمنهج التحليلي النقدي على تشريح الوعي الجماعي، للبحث عن جذور هذه الصورة المثالية اللاتاريخية للتاريخ الإسلامي!!.

فسلطة الخلفاء السنة تماماً كما الخلفاء الشيعة كان لها دائماً من يناقضها ويحتج عليها. إنها إذن خلافة زمنية صرفة كما كان قد بين ذلك على عبد الرازق في كتابه المشهور (الإسلام وأصول الحكم).

والحقيقة التاريخية تتجلى في أن (ما بعد النبي) حكم أربعة خلفاء في المدينة من سنة ٦٣٢م إلى سنة ٦٦١م وهم معروفون : أبو بكر (٦٣٢ - ٦٣٤)، عمر (٦٣٤-٦٤٤) عثمان (٦٤٤ - ٦٥٦) وعلي (٦٥٦-٦٦١) ثلاثة من هؤلاء الخلفاء ماتوا قتلاً ، والمدونات التاريخية عن هذه الفترة لا تلتفت بالطبع إلى الدلالة السوسيولوجية للقتل، ولا تقدم أي تحليل سوسيوي - تاريخي للأحداث ، ولا حتى عن دور الصراع الذي قام بين بنى هاشم (أهل بيت النبوة) و(بنى سفيان) من جهة، وبين المهاجرين والأنصار من جهة ثانية، كانت مسألة الخلافة قد طرحت نفسها وحلت بشكل أو بآخر (كمحصلة للقوى المتصارعة) ^(١٤).

لكن هذا كله لم يمنع - فيما يرى أركون - الفكرة الإسلامية من شق طريقها وقرض نفسها مستندة إلى الظاهرة القرآنية منذ عام ٦٦١م، ازدادت حدة الصراعات التقليدية إلى درجة الفتنة الكبرى التي انتهت بمقتل علي واغتصاب معاوية المنتمى إلى بنى سفيان للسلطة بالقوة، وبدأت بمقتل عثمان ^(١٥) وانتقلت السلطة للسلالة الأموية واستمرت قرابة القرن، أي حتى عام ٧٥٠م كل هذه الأحداث الأساسية ليست إلا عملاً

واقعيًا لا علاقة له بأى شرعية غير شرعية القوة^(١٦).

ولا يمكن تجاوز إشكالية الخلافة والتاريخ دون الإشارة إلى (النظرية الشيعية للسلطة) ودورها فى تشكيل مفهوم الإمام والترابط المفترض فى أدبيات الشيعة بين الإمام والقائد السياسى والتوحيد بين السلطة الزمانية والروحية، وكذا المفهوم الذى شكله الخوارج لرفض فكرة الأئمة من قریش، وكذا الإشارة إلى الدور التسلطى الذى مارسه الدولة الأموية فى سبيل تصفية المخالفين لها والمنشقين عن شرعيتها . وسيطرة هذا العقل الادائى للدولة فى ذلك التوقيت فى اختلاق قصة الخلافة، كقصة رسمية، تبدو أنها الحقيقة فى وعى ملايين المسلمين فيما بعد.

وبالتالى فنحن مضطرون لنقد أى تاريخ لاهوتى للبشر أى تاريخ مغلف بالتقديس والأوهام والوعى الزائف الذى صنعتة أيديولوجيا كتابة التاريخ، مع الإشارة إلى طبيعة النفى المتبادل بين التيارات السياسية الإسلامية (سنة - شيعة - خوارج)^(١٧) وإلى أيديولوجيا التبرير التى اخترعها الأمويون، وبالتالى ينبغى علينا اليوم أن نفكك الارثوذكسية المغلفة من الداخل. ولن يتم ذلك إلا ببحث تاريخى محرر يمكن له وحده أن يوصلنا إلى أبواب العلمنة فى الإسلام^(١٨).

هذا بشكل سريع ما يتعلق بإشكالية العلمنة من منظور الخلافة والتاريخ ولكن ثمة مفردات أخرى تتبغى مناقشتها، وربما تناولنا ها هنا بشكل سريع على أمل العودة إليها بالتفصيل فيما بعد.

(٢-٢) الشريعة الإسلامية:

أحد أهم وأخطر العقبات الرئيسية التى تحول دون انبثاق علمانى للإسلام، تلك الشعارات التى يرفعها الإسلاميون والمطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية، والتى تشكلت فى وعى المسلمين بشكل اختزالى فى (الحدود) وبعض الأحكام، ومن أجلها توصم النظم السياسية العربية بالكفر من قبل هذه الجماعات، بوصفها تتعامل بالقانون الوضعى الفرنسى كما فى مصر مثلاً، ويتضمن بالتأكيد شعار (الإسلام هو الحل) ضمنياً حتمية الحل الشريعتى لمشكلات المجتمع الإسلامى. والسؤال الذى يحاول أركان الإجابة عنه - ونحن معه - هو

كيف اقتنع ملايين البشر بأن الشريعة ذات أصل إلهي؟
حسب الرواية الرسمية: فالشريعة كانت قد تشكلت تدريجياً بفضل ممارسات القضاة الذين كان عليهم مواجهة حل مسائل المسلمين المتفرقة والعديدة، كان منهجهم يتمثل في استجواب القرآن من أجل استخلاص الحل منه، أي أن الحكم النهائي كان بشكل من الأشكال مستنبطاً من القرآن. راحت مجمل هذه الأحكام تجمع فيما بعد لكي تعطى مجموعة كبيرة من الأحكام القضائية أثناء القرون الثلاثة الهجرية الأولى: تتناسب هذه النصوص الفقهية - القضائية إلى أربعة رؤساء مذاهب: مالك بن أنس، أبو حنيفة، الشافعي، وأحمد بن حنبل. احتفظ التراث بهذه الأحكام جيلاً بعد جيل حتى وصلت إلى يومنا هذا. من هنا نتجت المدارس الفقهية الأربع، المالكية والحنفية والشافعية والحنبلية، وهذه هي المدارس الارثوذكسية التي تقاسمت العالم الإسلامي، يضاف إليها بالطبع المدارس الشيعية.

هذه هي الرواية الرسمية للقصة التي كان المستشرقون قد وضعوها على محك النقد التاريخي. أثبت هؤلاء المستشرقون (جولد تسيهر، شاخنت، إلخ، أن الأشياء كانت قد جرت بشكل مختلف، وأن النظرية (أو الرواية) التي اخترعها الفقهاء ليست إلا وهماء، وذلك من أجل إسباغ الصفة الإلهية على قانون أنجز داخل المجتمعات الإسلامية، وبشكل وضعي كامل، وفي الواقع أنه خلال النصف الأول من القرن الهجري التأسيسي الأول كان عمل القضاء يستوحى أساساً الأعراف المحلية السابقة على الإسلام والتي كانت تختلف حسب الأماكن، وكان الرأي الشخصي للقضاة هو الذي يفصل في المسائل المطروحة في نهاية الأمر.

وأما الرجوع إلى القانون القرآني فلم يحدث إلا بشكل منقطع، وليس بشكل منتظم كما حاولت الرواية الرسمية أن تشيعه.

لهذا السبب بالضبط راح الشافعي يعالج هذه الفوضى - أي حالة تبعثر، القضاة واختلاف الأحكام باختلاف القضاة والأمصار، الشيء الذي يشكل خطراً على وحدة الأمة - بكتابة رسالته المشهورة بين الأعوام ٨٠٠ - ٨٢٠م التي يحدد فيها منهجية القانون، هذه الرسالة النظرية إذن ليست إلا عملاً لاحقاً فيما بعد، أي بعد تشكل الأحكام

القضائية.

تطرح هذه الرسالة أسس قواعد القانون فى أربعة مبادئ.

١- القرآن - ٢- الحديث - ٣- الإجماع (إجماع من؟) هل هو إجماع الأمة كلها، أم إجماع الفقهاء فحسب؟ وفقهاء أى زمن وأية مدينة؟ لا جواب) ٤- القياس. هذه هى الحيلة الكبرى التى أتاحت شيوع ذلك الوهم الكبير بأن الشريعة ذات أصل إلهى.

يتيح القياس حل المشاكل الجديدة المطروحة فى حياة المجتمعات الإسلامية، أى الحالات التى لم يتعرض لها القانون والحديث. وبهذا الشكل يتم تقديس كل القانون المخترع. كل هذا العمل شىء حدث متأخراً. إن القانون المدعو قانوناً إسلامياً كان قد تشكل زمنياً قبل ظهور هذه المبادئ النظرية التى أدت إلى ضبط وتقديس القانون.

من جهة أخرى، تنبغى الإشارة إلى حقيقة مهمة وهى أن هذه المبادئ الأربعة غير قابلة للتطبيق، فأولا إن قراءة القرآن كانت قد أثارت اختلافاً تفسيرياً كبيراً. وأما الأمر مع الحديث فإن القضية أشد عسراً، ذلك أن الحديث ليس إلا اختلافاً مستمراً فيما عدا بعض النصوص القليلة التى يصعب تحديدها وحصرها.. أما فيما يخص الإجماع الذى نادراً ما تحقق فهو عبارة عن مبدأ نظرى طبق فقط على بعض المسائل الكبرى مثل تشكل النص القرآنى، الصلاة، الاحتفال بعيد ميلاد النبى (١١).

هكذا نلاحظ خطورة القصة الرسمية السائدة حول تشكل الشريعة، وكيفية الخلط بين القانونى الفقهى البشرى وبين الدينى، وبين الزمنى المتغير / قضاة الأمصار وأحكام الحياة اليومية، والروحى الثابت/ النص القرآنى الذى وضع أسساً عامة للقانون يمكن تسميتها بروح القانون الذى تم تسييسه.

ولكن تاريخ الإسلام لم يعدم المفكرين الأحرار الذين تصدوا لمحاولات تزييف الوعى الدينى من قبل العقل السياسى المهيمن، والذى حال دون نهوض عقلاى حقيقى للمجتمعات الإسلامية، فكانت المناقشة مشتعلة دائماً بين الفقهاء (حراس الدولة) القائمين بالتسويق والتبرير وضامنين تطبيق الشريعة، وبين التأمل الفلسفى، الذى كان ينتقد أشياء أساسية تخص تفسير هذه الشريعة، وتنظيم الأمور الدنيوية فى المجتمع. ولقد كان ضرورياً فى هذه الأثناء تأسيس نظام أمنى خاص بالنظام

السياسى لا يمكن للفلسفة النقدية أن تسهم فيه، على العكس إنها تهدده بالأخطار، وحدها الشريعة التى تم تأليها هى التى تحافظ على هذا النظام.

(٢-٣) علمنة الإسلام

على ضوء ما قلناه ، فإن مراجعة نقدية لتاريخ الإسلام ولتراث الإسلامى تفرض نفسها بإلحاح اليوم. وهذا الأمر يتطلب عملاً ضخماً وهائلاً. يجب الاعتراف هنا بالتقدم الساحق للغرب الذى أنتج مئات الأعمال النقدية فى هذا المجال^(٢٠).

فإذا ما نظرنا إلى التاريخ ضمن هذا المنظور النقدى، فإنه من الممكن تعبيد الطريق وتمهيده لممارسة علمانية للإسلام، على ضوء التحديد الذى يطرحه أركون للعلمنة، يمكن للعلمنة وقتئذ (متى؟) أن تنتشر فى المجتمعات التى اتخذت الإسلام ديناً لطالما عاب علينا الغربيون الخلط بين الدنى والدنيوى، الزمنى والروحى، لكن السبب هو أن التجارب العلمانية لم تتم إضاعتها من قبلنا نحن المسلمين للأسباب - التى اعتقد أننا استطردها فى شرحها - ليس أهمها أن المجتمعات الإسلامية لم تعرف حتى الآن توليد فكر نقدى كبير وحر تجاه تراثها الخاص كما فعل الغرب والمجتمعات المسيحية، فالدولة الإسلامية - كما يقول أركون - كانت تبحث فى البداية عن تبرير أو تسويق دينى، لكن فى الواقع، أن تلك الدولة كانت علمانية الأساس، واجهت مشكلة تنظيم المجتمع كأية دولة ناشئة. إن لدينا على ذلك أمثلة عديدة. أهم هذه الأمثلة تلك الرسالة المتعلقة بإنشاء الدولة وبنائها والتى كتبها ابن المقفع عام ٧٥٠م، وقد كان كاتباً إيرانياً ومطلعاً جيداً على تراثه الإيرانى، وهذه الرسالة المسماه (رسالة الصحابة) يحدد فيها ابن المقفع "بنى الدولة ومؤسساتها، أى بنى الدولة العباسية التى ستنشأ فى بغداد، وذلك دون الرجوع إلى الدين، ولكن استلهاها لتنظيم الدولة الإيرانية فى عهد الساسانيين قبل الإسلام بزمان طويل، وفى الواقع - كما يرى مفكرنا - فإن الدولة العباسية المؤسسة عام ٧٥٠م ليست إلا صورة منسوخة عن بنية الدولة الساسانية!

ويتناول ابن المقفع فى هذه الرسالة قضايا محسوسة ومادية تماماً

من مثل أسلوب حكم سوريا والعراق، وكيفية إعادة الأمن إليهما، وقد نتج عن ذلك قرارات تخص الجيش والشرطة والقضاء وهو يشرح كل هذه الأمور بكلمات وضعية تماماً، ودون الاستعانة بالفكرة الوهمية للقانون الديني الإسلامي^(٢١).

إننا هنا بإزاء وثيقة تاريخية لا تدحض، وتبين لنا كيفية انبثاق الدولة الجديدة التي واجهت مشاكل عديدة خاصة بأية دولة وليدة، حدث هذا من منظور علماني بحث، وهذا ما تكشف عنه المنهجية النقدية التاريخية التي تزلزل "أيقنة" التاريخ المقدس وتتبع قبور المؤرخين للكشف عن خياناتهم.

من الواضح أننا أطلنا عليكم، دون الكتابة عن فكرة الظاهرة القرآنية وقوتها والتي كنا نأمل مناقشتها في هذا المبحث إلا أننا اكتشفنا - تماماً مثل القارئ - أننا تورطنا في هذا الكم من السطور، لنرصد - منهجياً وعلمياً - كم العقبات التي يجب تخطيها من أجل علمنة الإسلام، تلك المهمة - التي يبدو أنها - مستحيلة!

الإشارات والإيضاحات

- (١) محمد أركون - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل (نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي) - ترجمة وتعليق هاشم صالح - ط١ أولى ١٩٩٩ - دار الساقي - بيروت ، لندن، ومقولة مارسيل جوشيه منقولة عن كتابه (خيبة العالم: تاريخ سياسى للدين، باريس، جاليمار، ١٩٨٥ - الفصل الرابع من كتاب أركون والمعنون (من الحوار الدينى إلى تعقل الظاهرة الدينية - ص ٢٣٧، وتعلينا على هذا التأسيس أن ممارسة تاريخية للإسلام بنفس إشكاليات التاريخ المسيحى، كانت ستؤدى حتماً إلى علمنة الإسلام والخروج من الدين بالمعنى الفلسفى والعقلانى الاستقلالى، وليس الكفر والإلحادا.
- (٢) غالى شكرى - أقلعة الإرهاب - البحث عن علمانية جديدة - ص ١٥ من مقدمته - ط٢ - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٩٢ والمقصود بهذه الفقرة تقديم رؤية اجتماعية - تاريخية لأزمة العلمنة فى المجتمع المصرى.
- (٣) محمود أمين العالم : كتاب قضايا فكرية - الكتاب ١٥، ١٦ يونية ، يولية ١٩٩٥ والمعلون (الفكر العربى على مشارف القرن الحادى والعشرين... رؤية تحليلية نقدية - ص ٩ - وكذا كتابه الفكر العربى بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربى ط ٩٨/٢ ص ٢٣.
- (٤) راجع على سبيل المثال محمد قطب (العلمانيون والإسلام) جمال سلطان (تجديد الفكر الدينى بين الصحوة الإسلامية والمؤامرة العلمانية)، محمد يحيى (فى الرد على العلمانيين)، يوسف القرضاوى (الإسلام والعلمانية)، محمد عمارة (الدولة الإسلامية بين السلطة الدينية والعلمانية)، فرج فوده (حوار حول العلمانية) ، غالى شكرى (العلمانية الملعونة) و(من الحق الإلهى إلى العقد الاجتماعى)، حسن حنفى (دعوة للحوار)، أحمد نایل (العلمانية فى مصر بين الصراع الدينى والسياسى)، مراد وهبه (الأصولية والعلمانية)، محمد سعيد العشماوى (الإسلام السياسى) ، أنور الجندى (سقوط العلمانية) ، نصر حامد أبو زيد (التفكير فى زمن التكفير)، مناظرة محمد الغزالى ، مأمون الهضيبى، محمد عمارة، محمد أحمد خلف الله ، فرج فوده (مصر بين الدولة الدينية والدولة العلمانية)، إلا أن أهم الكتابات من وجهة نظرنا هى كتاب د. عادل ضاهر (الأسس الفلسفية للعلمانية) والذى لابد سنقف معه وقفه للعرض والنقد، لأنه أيضا يقدم لنا رؤية علمية ومنهجية مختلفة عن السائد فى أوساط المتقنين عن العلمانية.

(٥) محمد أركون - العلمنة والدين ، الإسلام، المسيحية، الغرب، ترجمة وتعليق هاشم صالح - ط ٣ ١٩٩٦ دار الساقي - لندن بيروت ص ٩.

(٦) السابق نفسه ص ١٠.

(٧) السابق ص ١١.

(٨) السابق ص ١٢.

(٩) السابق ص ٢٤: إن التدريب الجسدي، يقيم تماهيا بين الفكرة والممارسة، ويوصل تجربة الإيمان، بما أنه يدمجها في أجسادنا من خلال حركات الصلاة وطرق الأداء، وهذا تجسيد للحقائق بالمعنى الحرفي للتجسيد، أي صهرها في أجسادنا، وبالتالي تصبح مرتبطة بشبكة الإدراك التي تتحكم في وجودنا وسلوكنا، وبالتالي نفهم أهمية الصلاة من منظور إسلامي، التي تساعد على دمج الحقائق الدينية وصهرها من خلال الحركات الجسدية لتأدية الصلاة والاستعداد لها (الوضوء)١.

(١٠) الكشف عن البنى التأسيسية للمقدس؛ هو بحث نقدي للتاريخ في محاولة للكشف عن دور الأيديولوجيا والوعي الزائف في تشكيل الخطاب التاريخي وتبريره، ففي الواقع وكما يذكر أركون في كتابه سابق الذكر ص ٢٠ ولا يوجد أي مجتمع بشري سواء أكان متطورا أم لا، متخلفا أم متقدما جدا، إلا ويسعى لتمويه وتغطية واقعة الخاص بالذات.. وينبغي علينا عدم الخضوع المباشر لأي خطاب قبل أن نبتدى بتفكيكه من أجل الكشف عن العمليات والآليات التي يستخدمها من أجل تغطيه الحقيقة العميقة)، وهذا أيضا يدخل في سياق علم اللغة البنوي وسلطة اللغة مقابل الكلام، حيث اللغة قص ولزق للواقع في الحقيقة تمارس من خلال آليات الحجب والتمويه١.

(١١) محمد أركون - تاريخية الفكر العربي الإسلامي - ترجمة هاشم صالح - ط ٣. ١٩٩٨ - مركز الإنماء القومي - بيروت، المركز الثقافي العربي بيروت - الدار البيضاء ص ٢٨٠.

(١٢) السابق ص ٢٨٠.

(١٣) يمكن للقارئ الرجوع للمصادر التي تناولت تعريف الخلافة / الإمامة / السلطنة.

(١٤) يمكن العودة إلى (الإمامة والسياسة) لابن قتيبة الدينوري، ورسالة السقيفة. (تاريخ الأمم والملوك) للطبري. (البدلية والنهائية) لابن كثير، و(تاريخ الخلفاء) للسيوطي وغيرها من الكتب التي تناولت هذه الصراعات والخلافات سواء في المصادر القديمة أم المراجع الحديثة أو المعاصرة (راجع بتوسع الوجه الآخر

- للخلافة الإسلامية - سليمان فياض) (الشيخان) طه حسين (الحقيقة الغائبة) فرج فوده، (زعماء الإسلام) د. حسن إبراهيم وغيرهم.
- (١٥) لمزيد من التفاصيل راجع - طه حسين - الفتنة الكبرى - جزءين الأول عثمان. والثاني على وبنوه. وغيرها من المصادر التي تناولت هذه القضية.
- (١٦) محمد أركون - تاريخية... سبق ذكره ص ٢٨٣.
- (١٧) راجع في هذا الصدد، محمود إسماعيل - دراسات في الفكر والتاريخ الإسلامي - دار سينا للنشر - ط ١ - ١٩٩٤ - الفصل الرابع من ٩٣ - ١١٥ والمعنون (أثر الأيديولوجيات في صياغة بعض مصطلحات الفرق الإسلامية) فمثلا أهل السنة أختاروا هذه التسمية انتسابا لحجية السنة، ووصفوا الشيعة بالرافضة، الذين وصموا أهل السنة بتلوين سلبى للمصطلح وسماؤا أنفسهم أهل العصمة والعدل، وكذا أطلق أهل السنة على المعتزلة اسم القدرية، إلا أن المعتزلة أطلقوا على أنفسهم (أهل العدل والتوحيد) ، والملاحظ بالقطع أن صاحب السلطة السياسية هو الذى يوزع الألقاب الأيديولوجية على المختلفين معه فى المذهب بشكل سلبى، وكل من هذه الفرق يدعى أنه صاحب الارثوذكسية السليمة الخالية من أى ضلال ويصف الآخرين بالزيغ والضلال، راجع فكرة الفرق الناجية.
- (١٨) تاريخية.. سبق ذكر، ص ٢٧٨.
- (١٩) السابق ص ٢٩٨.
- (٢٠) السابق ٢٩٤.
- (٢١) يمكن الرجوع إلى رسالة الصحابة لابن المقفع فى:
- ١-جمهرة الرسائل. ٢- رسائل البلغاء. ٣- الأعمال الكاملة لابن المقفع.
- وكذا يمكن مراجعتها فى كتاب (سليمان فياض): الوجه الآخر للخلافة الإسلامية ط ١ - ميريت للنشر والمعلومات القاهرة ١٩٩٩.

(٤) الظاهرة القرآنية: محاولة للفهم

تأسيس:

"من حقق النظر وراض نفسه على السكون إلى الحقائق وإن ألتها في أول صدمة، كان اغتباطه بدم الناس إياه، أشد وأكثر من منحهم إياه"

ابن حزن الأندلسي

ت: ٤٥٦ هـ

مقدمة في المنهج:

"الحق مطلوب لذاته، وكل مطلوب لذاته فليس يعنى طالبه غير وجوده، ووجود الحق صعب، والطريق إليه وعر، والحقائق منغمسة في الشبهات، وحسن الظن بالعلماء في طباع جميع الناس، فالناظر في كتب العلماء إذا استرسل مع طبعه، وجعل غرضه فهم ما ذكره، وغاية وما أورده؛ حصلت عنده الحقائق هي المعاني التي قصدوا لها، والغايات التي أشاروا إليها.

وما عصم الله العلماء من الزلل، ولا حمى عملهم من التقصير الخلل. ولو كان ذلك كذلك لما اختلف العلماء في شيء من العلوم، ولا تفرقت آراؤهم في شيء من حقائق الأمور، والوجود بخلاف ذلك.

فطالب الحق ليس هو الناظر في كتب المتقدمين، المسترسل مع طبعه في حسن الظن بهم، بل طالب الحق هو المتهم لظنه فيهم، المتوقف فيما يفهم عنهم، المتبع الحجة والبرهان، لا قول القائل الذي هو إنسان، المخصوص في جبلته بضروب الخلل والنقصان.

والواجب على الناظر في كتب العلوم، إذا كان غرضه معرفة الحقائق، أن يجعل نفسه خصماً لكل ما ينظر فيه، ويجعل فكره في متته وحواشيه، ويخصمه من جميع جهاته ونواحيه، ويتهم نفسه أيضاً عند خصامه فلا يتحامل عليه ولا يتسمح فيه.

فإن سلك هذه الطريقة انكشفت له الحقائق، وظهر ما عساه وقع في كلام من تقدمه من التقصير والشبه^(١).

هذا النص يبرز عدة مفاهيم، نحتاجها في تأسيس منهج علمي لدراسة التراث، فهو أولاً يؤكد على أهمية الحق، لأن الظن - أى الشك - لا يغنى عنه شيئاً ، وأن هذا الحق مطلوب لذاته - فى المنهج العلمى - فالحق محايد، وهو - النص - ثانياً يشير إلى صعوبة الطريق إلى الحق ووعورته، ذلك الطريق الذى لا يخلو من مخاطرة - أو قل مقامرة - قد تكون منهجية - فى طريقة البحث - أو معرفية - فى مادته الأولية - أو تكفيرية - فى استقبال الآخر لنتائج هذا الحق!

ولذلك نريدنا الحكمة شجعانا لا نبالى بشيء^(٢) وثالثاً يحذرنا النص من الوقوع فى شرك (حسن الظن بالعلماء)، أو بمعنى آخر محاولة التصدى لمقولاتهم بالإثبات، اقتناعاً أو افتئاناً، أو إيماناً بسلطة القدم، التى يجب على الباحث التخلص منها وغيرها من الأوهام التى ما إن تتمكن منه حتى تقضى على إبداعه، وتشكل ذهنية الاتباع، إضافة إلى أن هذه الأوهام هى الغبار الذى يشوش معرفتنا، ويحول دون الوصول إلى حقيقة، وسط هذا الغبار.

وتماهياً مع النص نجده رابعاً يؤكد أن العلماء، ليسوا معصومين من الخطأ، فإن لهم أوهامهم ، وإلا ما كان ثمة اختلاف فى معرفة الحقيقة، وينتقد النص - خامساً - المثلثى السلبي، الناقل عن غيره بلا نقد أو مسائلة، لأنه غالباً - إذا كان قصده معرفة القصد من النص، تماهت عنده الحقيقة مع النص وفهمه له، فتتوحد المعرفة مع مصدرها ومتلقيها فى آن!

وبالتالى ينكر النص الذى بين أيدينا أن يكون طالب الحق - الباحث - تابعاً، ويطالبه بالإبداع، فإذا كان التفلسف هو استتباط موقفاً معرفياً جديدة من المعارف عن طريق إثارة الأسئلة، فهذه المهمة، أولى بها الباحث الجاد ، الذى لا يد وأن يكون محصناً بالمنهج النقدي، الذى يقف من كلام السابقين موقف الندية لا الموالة ، والنقد لا المحاباة، التفسير ، لا التبجير، التجاوز لا الثبات، المسائلة لا التسليم، والشك لا اليقين، وهذه الخصومة - المفترضة - مجرد خصومة منهجية ، مع النصوص لا الأشخاص، الأفكار لا القامات ، والمنهج لا القدم أو السبق،

وهي الخصومة التي نسعى من خلالها للتغيير والنقد والإضاءة ، لا التكفير أو الخلاف والإطلام، والتحاكم إلى سلطة الموتى الذين يحكموننا؟!

الآن.. ألمح علامات تساؤل ودهشة، تقيم استفهاماً نصه: لماذا أكل هذه المقدمة، إذا كان عنوان الدراسة (الظاهرة القرآنية) وأظن أن هذا العنوان كافياً لأن نقدم له هكذا، لأن ما نحن بصدد من إشكاليات يصعب حصرها، لا يمكن طرحها دون التأكيد على قيم البحث العلمي، والمنهجية، والدفاع عن مبادئ كنا نظنها ترسخت مع طول الممارسة، إلا أننا - وبعد تجارب مريرة - وجدناها طمست أو كادت أن تزول، فأصبح الإلحاح عليها فريضة، وفرد مساحة لها واجب، لأننا بصدد محاولة لفهم أقدس الظواهر الإسلامية ، وأعلاها شأنًا، وأقواها حجة، وأكثرها بعداً عن النقد، أو البحث العلمي، وأكبر العقبات التي تحول دون انبثاق علماني للإسلام - كما أوضحنا فيما قبل (٢) - ألا وهي ظاهرة الكلام الإلهي، منذ كان تمثلات ذهنية منطوقة (شفهية) إلى أن أصبح مدونة نصية رسمية ناجزة ومغلقة اسمها (المصحف العثماني).

وهذه المحاولة تشبه الخوض في ظلمات بحر أجي، بحيث يصبح البحث فيها، كالبحث عن لؤلؤة في محيط من الأصداغ الفارغة! وإذا كان المستشرق، أو الباحث الغربي يمكنه إجراء هذا البحث وهو آمن مطمئن ، فالأمر بالنسبة للباحث المسلم العربي مختلف، فهو يواجه - مبدئياً - إشكالين؛ الأول انخراطه في قدسية النص، والتحامه بجماهير المتدينين في وطنه، والثاني رغبته - الصادقة - في إحراز قصب السبق في مجال البحث العلمي ، خاصة فيما يتجاوز الاستشراق بوصفه أمراً خاصاً بالمسلمين، وهو الولوج إلى عمق الظاهرة القرآنية، أو الكتابة المقدسة بكل تنويعاتها من التوراة والإنجيل إلى القرآن.

١- تفكيك الظاهرة القرآنية:

ويقترح مفكرنا: الذي لا نزال نستعرض مشروعه الفكري، أن نبتدئ أولاً بالبحث عن معنى كلمة قرآن التي هي، في اللغة العربية مصدرًا للفعل قرأ، وفي القرآن نفسه نجد أن جذر المادة (قرأ) يدل

بالأحرى على معنى التلاوة، وذلك لأنه لا يفترض مسبقاً وجود نص مكتوب أثناء التلفظ به للمرة الأولى. (٤) من قبل محمد.
هكذا نجد مثلاً أن الأيتين (١٦-١٧) من سورة القيامة تفولان:
(لا تحرك به لسانك لتعجل به. إنا علينا جمعه وقرآنه. فإذا قرأناه فاتبع قرآنه. ثم إنا علينا بيانه).

وهناك آيات كثيرة في القرآن تلح على ضرورة أن يتقيد النبي لفظ الآيات بالتلاوة نفسها التي سمعها. وبرى المستشرقون المتخصصون بفقه اللغة أن كلمة قرآن ذات أصل سرياني أو عبري (٥) ولكن هذا لا يعدل المعنى الذي يفرضه السباق القرآني نفسه.

فالفكرة الأساسية تكمن في التلاوة المطابقة للخطاب المسموع لا المقروء. ولهذا السبب بالذات يفضل أن يكون التحدث عن الخطاب القرآني وليس النص القرآني (٦). عندما يصف المرحلة الأولية للتلفظ (أو التخصيص) من قبل النبي. ذلك أن مرحلة الكتابة (أي كتابة الخطاب القرآني كنص) قد جاءت فيما بعد في ظل الخليفة الثالث عثمان (بين عامي ٦٤٥ - ٦٥٦م) ولا ريب أن هذا التمييز بين مفهومى الخطاب أو النص يتخذ أهمية كبرى على ضوء الالسنيات الحديثة (٧).

أما مسألة الوحي فهي دقيقة جداً وحرجة - يقول أركون ذلك وهو يدرس ويكتب للناطقين بالفرنسية!! - خصوصاً لمن يريد دراستها، ضمن المنظور الواسع الذي يتجاوز "التعاليم" الأرثوذكسية "الجامدة"، ويجدها، هذه التعاليم المكرورة داخل كل تراث توحيدى بشكل تقوى ورع.

نحن لا نريد بالطبع أن نتجاهل هذه التعاليم أو نقبلها. على العكس، إن علم الأديان السائد اليوم - يحاول أن يفهم المنشأ التاريخي والتولوجى اللاهوتى لهذه التعاليم، ويحاول أن يفهم وظائفها الإيديولوجية والنفسية ثم محدوديتها أو عدم مطابقتها. وصنحتها من الناحيتين المعنوية والانتربولوجية.

ولا نملك هنا المكان الكافى للقيام بكل هذه التحليلات المطولة وتلك الإيضاحات، سوف نكتفى؛ إذن، بالتأكيد على الخطوط العريضة للبحث الجديد المطلوب. وهذا البحث، يحاول تجنب كل التحديدات الدوغماتية واللاهوتية. الموروثة، يجعل ممكناً فهم الوحي بصفته ظاهرة

لغوية وثقافية قبل أن يكون عبارة عن تركيبات تيولوجية أو لاهوتية. لكن نذكر هنا من أجل المعلومات، بالتصور الإسلامى للوحى. إنه يدعى التنزيل: أى الهبوط من فوق إلى تحت . وهذا المفهوم بشكل مجازاً مركزياً وأساسياً، يشكل النظرة العمودية للإنسان المدعو بدوره للارتفاع إلى الله، أى إلى تعالى.

ويتحدث القرآن أيضاً عن الوحى الذى يمثل فعل الظاهرة ذاتها التى وجهها الله للأنبياء. أما كلمة التنزيل فتدل على موضوع الوحى ومادته. اليكم الآن كيف يصور القرآن آليات الوحى: (سورة الشورى) الأيتان ٥١ - ٥٢: (وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحى بإذنه ما يشاء إنه على حكيم). (وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نورا نهدي به من شاء من عبادنا وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم)^(٨).

هذا عن مفهوم الوحى، ولكن ثمة مفهوم آخر، مركزى فى النص القرآنى، ألا وهو مفهوم أم الكتاب المحفوظ لدى الله، ويشير أركون إلى (أن إية إعادة تأويل حديثة لمفهوم الوحى تعتمد على الحلول التى يمكن إيجادها للمشاكل الأولية الخاصة بالسنيات ومنطق التسميه فى اللغات الطبيعية. وبدون أن نستبق الكلام على نوعية هذه الحلول، أو الشروط، فإنه يمكننا أن نفتح حقلاً مشتركاً من العمل لتراثات البحث التيولوجية الثلاثة عن طريق استخدام التمييز الحاصل فى اللغة العربية بين (أم الكتاب / القرآن)^(٩).

ولأن أركون منشغل بوضع أديان الوحى كلها فى سياق منهجى واحده من حيث هذا التمييز، ليصل فى النهاية إلى أن النصوص التوحيدية الكبرى تشكلت وكرست طبقاً لمجريات مبلورة ومضبوطة من قبل السلطات العقائدية ثم رسخت على هيئة مدونات نصية رسمية مغلقة^(١٠) فهو يدمج ظاهرة الوحى كلها تحت هذا السياق الحاسم والذى لا تعتمل فيه آليات الايقنة الزائفة.

وننتقل خطوة أخرى بعد محاولة وضع المنهج المقترح لدراسة مفهوم الوحى، إلى تاريخ القرآن وتدوين الخطاب الإلهى حتى صار مصحفاً، ولا يمكننا التواصل - علمياً ومنهجياً - مع مفهوم الوحى إلا

من خلال هذا المصحف، ويحدث انقلاباً معرفياً مع التحول من الشفاهي إلى الكتابي، أو من الصوت إلى النص.

تقول رواية التراث الإسلامي: أن جمع القرآن قد ابتدأ إثر موت النبي مباشرة في عام (٦٣٢م) ، بل ويبدو أنهم قد دونوا في حياته بعض الآيات - وهكذا تشكلت نسخ حزئية مدونة على أشياء مادية غير كافية أو مرضية كالرق والعظام المسطحة.. وذلك لأن العرب لم يكونوا قد اكتشفوا الورق بعد (ولم يكتشفوه إلا في نهاية القرن الثامن الميلادي) وكان اختفاء صحابة النبي، الواحد تلو الآخر، والمناقشات الحادة التي دارت بين المسلمين الأوائل قد حفزت الخليفة الثالث عثمان على جمع كلية الوحي في المدونة النصية نفسها المدعوة بالمصاحف.

ثم تم الإعلان عن إغلاق الجمع وانتهائه وتثبيت النص بشكل لا يتغير أبداً. كما راحوا يدمرون النسخ الجزئية الأخرى لكي لا تغذي الانشقاق والخلاف حول صحة الآيات والسور المثبتة في المصحف المذكور.. لكن علم التاريخ الحديث لا يسلم برواية التراث الإسلامي التقليدي كما هي، وإنما يتفحص المسألة بإلحاح نقدي أكبر. نقول ذلك، خصوصاً أن جمع القرآن قد تم في مناخ سياسي شديد الهيجان.

وكان المستعرب الألماني تيوفل نولدكه قد قام بأول دراسة نقدية لتاريخ النص القرآني، وذلك في كتابه: تاريخ القرآن، الطبعة الأولى عام ١٨٦٠، وقد واصل العمل بعده شوالى، ١١، ١٩٠٩، ثم بير غستراسير برتيزل، ١١١، عام ١٩٢٦ - ١٩٣٥ في كتابيهما: جمع القرآن، وتاريخ النص القرآني.

وقد حاول المستعرب الفرنسي ريجيس بلاشير تدقيق هذا البحث أكثر وتكلمته عن طريق اقتراح نظام ترتيبي زمني للسور القرآنية. ومن المعلوم أن هذه المسألة قد شغلت الفقهاء المسلمين المهمومين بتحديد الآيات الناسخة والآيات المنسوخة ومشكلة الناسخ والمنسوخ، فالآية اللاحقة زمنياً تنسخ السابقة وليس العكس^(١١).

ولمزيد من الإيضاح حول جدل الكلام الإلهي مع البشر، وهو جدل هابط، صاعد في آن، يمكننا تأمل الشكل الذي يحدد به أركان طبيعة هذا التفاعل، بوصفه تفكيراً مبدئياً للظاهرة انقرائية من الخارج. ونلاحظ أن هذا التفكير ، وتلخيصاً لنصوص أركان المطولة^(١٢)

أنه قد وضع الحركة التى يوحى الله بواسطتها كجزء من الكتاب السماوى إلى البشر على المستوى العمودى، ليدل على رمزية التنزيل من ناحية، ونظرة تعالى التى يستقبل بها المتلقى هذا التنزيل من ناحية أخرى، ثم عودة الصعود إلى تعالى وعلى المستوى الأفقى يوضع التاريخ البشرى أو العمليات البشرية التى تنطلق من الخطاب الإلهى القرآنى إلى التدوين والإغلاق لهذا الخطاب، وهو بالتأكيد يشير إلى الخطاب القرآنى، بمعنى العبارات الشفهية التى تلفظ بها النبى ضمن حالات الخطاب وأسباب نزوله، ثم ينتقل من المصحف إلى المصحف مفسراً، أو التفسيرات العديدة التى حظى بها النص من أجل إيضاح حقائق الوحي التى بتير التاريخ البشرى بوصفه نقطة عبور نحو العالم الآخر، وهكذا يعود الإنسان إلى الله من جديد طبقاً لخطة الموحى بها فى القرآن.

ثمة إشكالات عديدة يحفل بها القاموس الأركونى فيما يخص الظاهرة القرآنية - الجدير بالذكر أن مالك بن نبي المفكر الجزائرى أول من استخدم هذا الاصطلاح فى كتاب له بنفس العنوان - ويرى أركون أنه ينبغى الخروج بالظاهرة القرآنية من عزلتها ودمجها داخل الدراسة المقارنة للأنثروبولوجيا التاريخية للظاهرة الدينية كما سادت فى حوض البحر الأبيض المتوسط^(١٣) ويحاول النفاذ من خلال الخطاب الألسنى والعلوم الإنسانية إلى تفكيك الخطاب القرآنى بوصفه خطاباً نبوياً.

٢ - قوة الظاهرة القرآنية

ماذا يقصد أركون بالظاهرة القرآنية، أو الحدث القرآنى؟^(١٤) يستخدم مفكرنا هذان المصطلحان (الظاهرة والحدث)، وليس القرآن للدلالة على تاريخية هذا الحدث، ويعنى أنه حدث لغوى وثقافى ودينى يستخدم مرجعيات تعود إلى القرن السابع الميلادى فى الجزيرة العربية ولا يفهما جيداً إلا من عاش فى ذلك العصر أو درسه من الداخل، والحدث القرآنى انفجار لغوى على العديد من المعانى والدلالات لأنه مشحون بلغة رمزية ومجازية فى معظم الأحيان، ويقصد به أيضاً: حدث يحصل لأول مرة فى التاريخ، أو التجلى التاريخى الخطاب الشفهى رافق الممارسة السوسيو - تاريخية المحسوسة لفاعل

اجتماعى يدعى: محمد بن عبد الله وبالتالي فبلورة هذا المصطلح على النحو المشار إليه، لا تهدف - بل هي غير مشغولة إطلاقاً - بالدفاع أو الهجوم على البعد الدينى لهذا الخطاب.

وإنما يهدف فى المرحلة الأولى للخطبة المنهجية إلى وصف الأمور كما هي - بلغة علمية بحثية - ولفت الانتباه إلى المشروعية اللغوية، والثقافية، والاجتماعية لإنتاج هذا الخطاب من قبل متكلم ما. هذا عن الظاهرة، أو الحدث القرآنى، فماذا عن تحول هذا الحدث التاريخى إلى مدونه نصية مغلقة ورسمية ناجزة، وهو التحول المعرفى من العقل الشفاهى وخطاب الوحي إلى العقل الكتابى (نص الوحي)؟

إن الظاهرة القرآنية فيما يبدو، هي الحدث الأكثر رسوخاً وتاريخية، ولكن آليات التقديس التي حولته إلى نص رسمى مغلق، هي السبب وراء الهيمنة المادية والروحية لذلك المجلد المادى المكون من أوراق وأحبار وصفحات على جمهور المؤمنين.. والأمر يحتاج إلى مزيد من الإيضاح بحثاً عن مظاهر قوة تلك الظاهرة.

ومن أجل تلك المنطلقات لابد من تجديد عدد من مصطلحات المعجم العلمى المعاصر لدراسة الفكر الإسلامى كما ندعو إليه، مثل الشفاهية، الكتابية، الخطاب القرآنى، المدونة النصية الرسمية المغلقة، السياج الدوجمانى المغلق، القرآن بوصفه خطاباً نبوياً تجد به الوحي، وغيرها من مصطلحات يحفل بها الحقل العلمى للمنهج الذى يقترحه أركون وهو منهج الإسلاميات التطبيقية، نحو تاريخ آخر للفكر الأصولى الإسلامى، وإيضاح بعض التفرقات المنهجية بين المصطلحات.

(١-٢) من الصوت إلى النص

عنوان هذا البحث مأخوذ من الكتاب القيم الذى كتبه د. مراد عبد الرحمن مبروك بنفس العنوان، دراسة فى الشعر واعتقد أنه مدخل هام للتمييز بين الشفاهية والصوت، والكتابية (النص)، وسنحاول بإيجاز هنا التعرض لنظرية الشفاهية أو الصيغ الشفاهية كما يشار إليها أحياناً، أو ما قبل الكتابى ويعبر عنها ف. دى سويسر^(١٥) فى مخطط الدائرة الكلامية .

كان ظهور الكلام حدثاً أشبه بالظواهر الطبيعية ، فقد كان الإنسان مهيناً - بحكم تكوينه العقلي والجسدي - لأن يتحول إلى كائن ناطق، غير أن حادثة الكلام لم تتوقف عند هذا الحد، فقد أفترض كلام الله (أنا) وجود (الأخر) المستمع ، وفكرة وجود الأنا والآخر في نسق صوتي - رمزي مثلت أبسط صور الاجتماع الإنساني والتي أخذت في التعتد والتشابك حتى صارت ما نطلق عليه الآن مصطلح "مجتمع" - Society^(١٥).

والواضح أنه في حال التمييز بين الخطاب الشفهي / والنص المكتوب، بين الصوت (حينما تصبح الكلمة فاعلة وخلاقة، الكلمة فعل صوتي، والصوت كلمة فاعلة) فهذا ليس فقط ذا أهمية لغوية ألسنية بحثة، وإنما ذو أهمية أنثربولوجية أيضاً، فممارسة الذاكرة والعقل في المجتمعات الشفهية، تختلف بشكل جذري عن نفس الممارسة في المجتمعات التي تعرف الكتابة، وتؤسس وجودها عليها (أنظر مثلاً: الشفاهية والكتابية، والترج. أونج) (العقل الكتابي جاك غودي) وبالنسبة للقرآن، فالمسافة الزمنية الفاصلة بين الصوت (التلفظ بالآيات القرآنية لأول مرة في زمن النبي) وبين النص، تلك المسافة ذات أهمية، لا يستهان بها، خصوصاً وأن الوحي، والذي هو بطبيعته في المخيال العربي كلام حر، عفوي، محمل بالمجازات، أصبح محصوراً بين دفتي كتاب.

ويرى أركون أن الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة الخطاب المدون والمكتوب لم تأخذ بعين الاعتبار حتى الآن.. فالخطاب الشفهي تلفظ به النبي طيلة عشرين سنة وفي ظروف متغيرة ومختلفة وأمام جمهور محدد من البشر، ونحن لا يمكننا التوصل إلى معرفة هذه الحالة الأولية والطازجة للخطاب مهما حاولنا. فقد انتهت بوفاة أصحابها، لقد ضاعت إلى الأبد. ثم أن عملية الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة النص المكتوب والناجز تطرح مشاكل عديدة لا يفكر فيها أحد^(١٦).

والهم الأساسي من وراء هذا التمييز هو: تحديد الكائنة المعرفية للمعنى المنتج على المستوى اللغوي والتاريخي للخطاب الشفهي ، والتمييز بينها وبين المكانة المعرفية للخطاب المدون أو المكتوب ،

ويعود أركون ليؤكد استحالة التوصل إلى هذا الطرف الذى قيل فيه الخطاب الشفهى لأول مرة، كما أننا لم نشهد النقاشات الحامية التى دارت حول تثبيت النسخة الرسمية من المصحف، ولا نعرف عنها إلا ما قاله لنا التراث المرسخ بعد أن انتصر من انتصر وانهزم من انهزم والتراث الرسمى المفروض بقوة السلطة لا يحتفظ إلا برواية الخط المنتصر ويحذف بقية الروايات الأخرى^(١٨).

وعودة لأهمية هذه التفرقة، نوضح أن علامات الربط التقليدية الكثيرة مثل (و) مثلاً تجدها متكررة كثيراً فى الشفاهية، ثم إليكم بعض الديناميات النفسية للشفاهية (الكلمة المنطوقة بوصفها قوة، وفعلاً، (كون فيكون) مثلاً، أنت - فى الشفاهية - تعرف ما يمكنك تذكره فقط، فهى تعتمد أساساً على الذاكرة، عطف الجمل بدلاً من تداخلها، الأسلوب التجميعى مقابل التحليلى، الأسلوب الأطنابى أو "الغزير"، الأسلوب التكرارى، حيث ليس ثمة نص يحفظ ما سبق وأن قيل، عدا قوة الذاكرة)، استخدام مفردات الحياة الإنسانية التقليدية، فالعالم فى الحالة الشفاهية، حروف لكلمات ونغمات صوتية دالة، أو غير دالة، لهجة المخاصمة / التحدى والتناظر الذى يدخل الكلمة فى بنية الجدل العنيف، وأخيراً الميل إلى المشاركة الوجدانية مقابل الحياد الموضوعى^(١٩).

هذه الملامح الأولية، حتى الآن لم تصبح جزءاً من بنية منهج علمى لدراسة القرآن بشكل متكامل، ونحن نشير فقط خلال هذه السطور، لكن الأمر فى الحقيقة معقد جداً، فلنتخيل محاولة علمية لفهم عملية تحول الذهنى والتجريدى إلى كلمات منطوقة فى البدء، ثم تحول هذا الخطاب المنطوق والمنطلق والحر، حيث الكلمة قوة فاعلة، إلى مجرد نص مدون يحتاج إلى شروح عليه، تسقط التراكمات الدلالية والسيمائية على التشكل الذهنى الأول السابق لعملية النطق.

ثم لنتخيل مرة أخرى، هذا المصحف، المجلد المادى المكون من مواد طبيعية وصناعية، هذا الكتاب، وهو مدون بدون نقط أو علامات ضبط وتشكيل، فكل ما أنتجته اللغة العربية عبر تاريخها التدوينى هو حفاظ على براءتها الشفاهية، مع ملاحظة أن جملة الشهادتين مثلاً، لا تحتوى أية نقاط على الحروف، ولا تحتاج لضبط نحوى معقد، فعلامات الضبط هى فى النهاية إعادة لتثبيت النطق،

وليراجع كل منا نسخته من المصحف فسيجد كلمات مكتوبة بطريقة غير تلك التي نكتبها بنا، ويصل توثيق هذه الكتابة (الخط العثماني) وهي في الأصل اجتهد بشرى، جرى عليه التعديل والتحوير أكثر من مرة اعتماداً على الذاكرة السمعية في رواية حفص عن عاصم، وورش عن نافع، نقول يصل التوثيق إلى أننا يجب أن نصور في الدراسات الإسلامية نصوص الآيات من المصحف، ولا نكتبها كتابة عادية، ونسقط من ذاكرتنا التاريخية آليات الحجب والتمويه التي تمت من أجل تثبيت هذه النسخة من المصحف ومحو النسخ الأخرى، وأتذكر كيف أدهش أحد أصدقائي عندما قلت له تخيل كلمة (المؤمنين) بلا همز أو نقط، فلم يجروء على النطق بها!

(٢-٢) القرآن كخطاب نبوي

أنشغل كاتب هذه السطور، فترة طويلة بالطريقة التي تم دمج الأحاديث القدسية بها داخل السنة النبوية، وإهمال هذا الشق من الكلام - الذي من المفترض أنه إلهياً. في الخطاب الديني المعاصر، واستعباده من دائرة التفكير الحيوي في الفكر الإسلامي، وحاول البحث عن إجابات شافية لأسئلته من داخل بنية هذه الأحاديث، فالقرآن لغة ومعنى ووحياً من عند الله - في التصور العربي - والحديث القدسي هو وحياً من الله ومعنى أيضاً، ولكن اللغة، اللفظ من عند رسوله النبي محمد. وإشكالية الحديث القدسي هذه تضعنا وجهاً لوجه مرة أخرى، وليست أخيرة أمام التمييز بين التصور الذهني للمراد الدلالة عليه (المعنى) وبين اللفظ الذي يغلق هذا المعنى في شكل منطوق يمثل علامة دالة بين متكلمين!

ماذا يعني أن الكلام الإلهي، ينقسم إلى قرآن، وكلام قدسي، هل يعني فقط وساطة النبي المباشرة في الحديث القدسي ووساطته المحايدة في النص القرآني، فالحديث القدسي كما هي معروفة بنية أن يقول النبي - مثلاً - فيما يرويه عن رب العزة، ولم تبين لنا الأدبيات المنتجة حول هذا النوع من الكلام الإلهي مدى دقة التصنيف الموضح للفرق بين القرآن والحديث القدسي إلا في تنظير لاحق على تشكل كليهما.

ولم يحظ بالتالي الحديث القدسي بشروحات موازية لتلك التي دارت حول الحديث النبوي - المحمدي، فالوحي الخفي - جبريل - الذي

ينقل كلام الرب من الأعالى إلى محمد غير منظور بالنسبة لجمهور المؤمنين الذين يتلقون الكلام من فم النبي، فالقرآن والحديث القدسي، والحديث المحمدي ينطق بهم جميعاً شخص واحد هو النبي محمد، ومع ذلك ليس هناك تاريخاً كاملاً للحديث القدسي مقابل ما حظي به كل من القرآن والسنة القولية المحمدية من محاجات لغوية وتاريخية مشهورة!

وهذا الأمر سوف نتناوله بالتفصيل من زوايا مختلفة، ربما تستحق دراسة كاملة لتأصيل عملية نفى، أو وضع الحديث القدسي في دوائر اللافكر فيه في الفكر الإسلامي، هل لأنه لا يؤصل أموراً تتصل بالتشريع المباشر - الفقه -، أم لأن الفرق الباطنية أتخذت منه مفتاحاً لإيلاج المفاهيم الباطنية وإقامة علاقة مباشرة مع الله؟! أسئلة تحتاج إلى وقت وجهد لتعقب إجاباتها، وتبقى ملحوظة - قبل أخيرة - وهي أن صناعة المقدس في الأساس صناعة بشرية، فالمقدس لغة هو الطاهر، وبالتالي فإضفاء القداسة على شيء ما هو في النهاية تجديد إبستيمي - معرفي يعبر عن موقف الإنسان من هذا الشيء.

لننتقل الآن إلى ما يدعوه الناس عموماً بالقرآن، إن هذه الكلمة مشحونة إلى أقصى حد بالفعل اللاهوتي والممارسة الطقسية - الشعائرية الإسلامية المستمرة منذ مئات السنين، إلى درجة أنه يصعب استخدامها كما هي، فهي تحتاج إلى تفكيك مسبق من أجل الكشف عن مستويات من المعنى والدلالة كانت قد طمست وكبتت ونسيت من قبل التراث التقوى الورع، كما من قبل المنهجية الفيلولوجية النصانية أو المغرقة في التزامها بحرفية النص. وهذه الحالة لا تزال مستمرة منذ زمن طويل: أي منذ أن تم الانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية ونشر مخطوطة المصحف بنساخته اليد أولاً ثم طباعة الكتاب ثانياً.

وهذه العمليات حبزت صعود طبقة رجال الدين وازدياد أهميتهم على مستوى السلطة الفكرية والسياسية.

وهذه الحالة تتناقض مع الظروف الاجتماعية والثقافية الأولية لانبثاق وتوسيع ما يدعوه الخطاب القرآني الأولى بالقرآن أو الكتاب السماوي: أو الكتاب بكل بساطة. وهو القرآن المتلو بكل دقة وأمانة، وبصوت عال أمام حفل أو مستمعين معينين. لنسم هذا القرآن إذن بالخطاب النبوي: أي ذلك الخطاب الذي يقيم فضاءً من التواصل بين

ثلاثة أشخاص قواعدية: أى الضمير المتكلم الذى ألف الكتاب المحفوظ فى الكتاب السماوى. ثم الناقل بكل إخلاص وأمانة لهذا الخطاب والذى يتلفظ به لأول مرة. (أى ضمير المخاطب الأول = النبى)، ثم ضمير المخاطب الثانى الذى يتوجه إليه الخطاب (أى الناس).

والمقصود هنا بالناس، الجماعة الأولى التى كانت تحيط بالنبى والتى سمعت القرآن من فمه لأول مرة. وهى جماعة تكبر أو تصغر بحسب الظروف. وكان أعضاء الجماعة كلهم متساوين وأحراراً فيما يخص عملية الاستقبال: أى استقبال الخطاب الصادر من فم النبى. كانوا متساوين لأنهم كانوا يتشاركون فى نفس الحالة الاستقبالية للخطاب النبوى. كانوا يتساوون فى نفس الفهم اللغة الشفهية المستخدمة. وكانوا أحراراً بمعنى قيامهم برد فعل عفوى ومباشر وفورى على هذا الخطاب عن طريق الموافقة والتصديق، أو الفهم، أو الرفض، أو الدحض، أو طلب الإيضاح والاستيضاح. سوف نعود فيما بعد إلى الأهمية الحاسمة لهذا التحليل النفسى - الاجتماعى - اللغوى لما سوف ندعوة منذ الآن فصاعداً بالخطاب النبوى (٢٠).

إن السطور السابقة ، والتي من الواضح أنها كانت تقوم بدور تنشيط الذاكرة النقدية، ومحاولة فك شفرات أكثر الظواهر الإسلامية تعقيداً، لا يمكنها أن تقول كل شيء ، فنحن سوف نتابع الحديث عن الظاهرة القرآنية وسنحاول تقديم صورة كاملة للمنهج الذى يقترحه - أركون - فى التعامل مع هذه الظاهرة بصورة علمية ولا شك أن هذا الأمر سوف يحتاج إلى صفحات كثيرة، تشكل كتاباً منفصلاً عن الحدث القرآنى فى التاريخ، فى محاولات أكثر جدية ومنهجية لدراسة القرآن دراسة علمية.

فسوف نقدم فى الدراسات القادمة، صوراً لتفكيك أكثر عمقاً وحفراً فى بنية الوعى المنتج للقرآن بوصفه خطاباً نبوياً، فلربما كان هذا مفتاح دراستنا للنص الدينى، للكشف عن تجليات مناهج العلوم الإنسانية فى تأسيس علم لاهوت - أناسى - منطقى ، أكثر عقلانية، وملائمة للعقل فى قرن جديد..

ثمّة إشارة أخيرة ينبغى رصدها هنا، وهى أن كاتب هذه السطور، وإن كان يتبنى بعض ملامح مشروع محمد أركون - المفكر

الذى اعتز به كثيراً - إلا أنه ليس منقاداً له بدون نقد، فالחס النقدى هو الأساس الذى تم بناء عليه اختيار - أركون - فى البداية، وهو كذلك الأساس الذى يحكم علاقة الباحث بكل ما يتابعه أو ما يفكر من خلاله. وفى ختام هذه السطور.. نرجو أن نكون قد نجحنا فى أشكـلة قضايا الفكر الإسلامى، والأشكـلة تعنى نزع البداة عما قد ترسخ وبقي فى الوعى بوصفه مبرهنة، وهو فى الحقيقة، ليس كذلك.. عذراً للإطالة، وأسفاً للانقطاع.. الموقت.

الإشارات والإيضاحات

- (١) محمد بن الحسن بن الهيثم، الشكوك على بطليموس، تحقيق د. عبد الحميد صبره، د. نبيل الشهابي، مطبعة دار الكتب ١٩٧١ ص ٣، ٤ من المقدمة.
- (٢) هكذا تكلم زرادشت، فريدريك نيتشه، ترجمة فيلكس فارس - طبعة دار القلم بيروت - لبنان ص ٦٥.
- (٣) راجع بحثنا بعنوان علمنة الإسلام، والذي أوضحنا فيه أن العقبات التي تواجه هذه العلمنة تتمثل في مفهومات، الخلافة، الشريعة الإسلامية، قوة الظاهرة القرآنية.
- (٤) نشير هنا إلى القراءة بين الاستيمى والإيديولوجى، المعرفى، العقيدى، للتفرقة بين زمانية الكلمة (قابليتها للإسقاط) وتاريخيتها ومعناها فى سياق إنتاجها، فمن الملاحظ مثلاً أن (اقرأ) الواردة كأول كلمة إلهية فى المذاهب الإسلامى لا ترتبط بالقراءة (التأمل البصرى فى نص مكتوب)، بل بالأمر ردد، كرر، أتلو، أعد لا القراءة بالمعنى التراملى.
- (٥) يقوم غالباً المستشرق بمثل هذه الإسقاطات، لأنه يعمل بالمنهج الفللوجى - التاريخى، وهو مهجوس بالبحث عن أصول، جذور تاريخية للكلمات الواردة فى القرآن، راجع د. عبد الرحمن بدوى، دفاع عن القرآن ضد منتقديه، ترجمة د. كمال جاد الله، دار الجليل للكتب والنشر، طبعة أولى ١٩٩٧ من ص ١٧ - ٢٦، الفصل الخاص بأمية النبى محمد.
- (٦) للتمييز بين الخطاب القرآنى، والنص القرآنى، فى هذه الدراسة أهمية قصوى، لاحظ انشغالنا بها فى (من الصوت إلى النص) وفى دراسات قادمة سوف نضع فروق جوهرية فى هذا التمييز.
- (٧) محمد أركون - الفكر الإسلامى، نقد، واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لندن ط ٣ ١٩٨٨، ص ٧٧.
- (٨) السابق ص ٧٨.
- (٩) السابق ص ٨٠.
- (١٠) المقصود بالطبع هنا هو الممارسة التاريخية، راجع السابق ص ٨١.
- (١١) نفسه ص ٨٥، ٨٦.
- (١٢) السابق ص ٨٩ - ٩٠.
- (١٣) أركون - الفكر الأصولى واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامى،

- ترجمة وتعليق - هاشم صالح - دار الساقي، بيروت، لندن ط ١٩٩٩ -
ص ٧٣. وغالباً يحاول أركون دمج الوحي الإسلامي في الظاهرة الدينية بشكل عام،
نظراً لرفض الاستشراق إدخال الإسلام في تجربة الوحي.
- (١٤) التعريفات الواردة للظاهرة القرآنية، أو الحديث القرآني في كتابات أركون:
- (قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟)
دار الطليعة - بيروت ط ١٩٩٨ - ص ٢٩٦، ١٨٦.
- الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مركز الإنماء القومي
المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء ط ١٩٩٦ ص ١٨٧-٢٠٧،
ص ٢٤٥-٢٨٣.
- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، دار الساقي -
بيروت، لندن ط ١٩٩٩ ص ٣٠، ص ١١٩ - ٢١٠.
- الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد - دار الساقي، بيروت، لندن، ط ١٩٩٨ ص ٨١ -
٨٩.
- (تاريخية الفكر العربي الإسلامي) - مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي،
بيروت، الدار البيضاء ط ١٩٩٨ ص ٢٩٩، هذه الكتب ترجمة وتعليق هاشم
صالح.
- (١٥) فردينان دى سوسير، مؤسس علم اللغة الحديث (١٨٥٧ - ١٩١٣) أشهر كتبه
(محاضرات في علم اللغة العام) وله أكثر من ترجمة عربية.
- (١٦) د. محمد فكري الجزار - فقه الاختلاف - مقدمة تأسيسية في نظرية الأدب -
كتابات نقدية ٨٧ - الهيئة العامة لقصور الثقافة - القاهرة - إبريل ١٩٩٩، ص ١٩٩.
- (١٧) أركون - قضايا في نقد العقل الديني - سبق ذكره ص ١٨٧ ولنا ملاحظات سوف
تناولها في تعقيبنا على هذا الكلام في دراسات قادمة خاصة بالقراءة التزامنية
وحجية التاريخ وما إلى ذلك.
- (١٨) السابق ص ١٨٨، ١٨٩، باختصار.
- (١٩) النقاط المشار إليها؛ مأخوذة من عناوين (ولتر، ج، أونج والشفافية والكتابة -
ترجمة د. حسن البنا عز الدين، مراجعة د. محمد عصفور، عالم المعرفة ١٨٢،
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت - فبراير ١٩٩٤ من ص ٨٩ -
(١١٠).
- (٢٠) أركون - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل - سبق ذكره ص ٢٩٦، ٣٠.

ملحق نصوص من المعتزلة

العلم لا يعطيك بعضه حتى تعطيه كلك
فإن أنت أعطيته كلك
فأنت من إعطائه لك البعض...
على خطر

أبو إسحاق إبراهيم بن سيار النظام
ت: ٢٢٢ هـ

من بين التيارات المتعددة التي أفرزها جدل المجتمع الإسلامي مع واقعه، تبرز بعض التيارات التي أعلنت من شأن الإنسان، وتمثلت قيم العدل والعقل والحرية، وعلى رأسه جميعاً، يقف تيار الاعتزال، ذلك التيار الذي أسس النهضة العلمية العربية، باعتماده على العقل في كل شئون الدين والدنيا، وتقديمه لحرية الإنسان على كل شبهات الإكراه والنفس، فالإنسان ذلك البعد المهدر في الفكر الإسلامي بتياراته اللاعقلانية والتي تنفي الإنسان بناء على مخيلة معتقلة تقول بأن إثبات قدرة الله لا يتحقق إلا بنفي حرية الإنسان، وفي المقابل أدرك المعتزلة أن الإنسان خليفة الله على أرضه، يستمد حريته من وجود الله، ولا تنتفي بقدرة الله حرية الإنسان، ومن هنا كان إعلان استقلال العقل في التفكير، الدليل الأول على التكليف والعدل والحرية، وفي النصوص التي بين أيدينا، نجد الحرص على قيمة العقل والعدل والحرية هي الهاجس الأول الذي تصدر عنه هذه النصوص من مؤسسى مذهب الاعتزال الأوائل، إلى الكندي فيلسوف الإسلام والمعلم الثاني بعد أرسطو، في تطور طبيعي، عرقلته قوى الإرهاب والإظلام والتخلف والتبعية.. وها نحن نقدم للقارئ صفحات مضيئة من تراث التنوير الإسلامي.. أو التراث المغدور.

(١) (ملخص رسالة الحسن البصري في القدر)

كتب عبد الملك بن مروان إلى الحسن:
بلغنا عنك في القدر شيء فاكتب إلينا بقولك.
فكتب إليه رسالة طويلة، أو ردنا منها جملة، فمنها.
سلام عليك.. أما بعد.. فاعلم أيها الأمير أصبح في قليل من
كثير مضوا، والقليل من أهل الخير مغفول عنهم، وقد أدركنا السلف
الذين قالوا بأمر الله واستوتوا بسنة رسول الله، فلم يبطلوا حقاً، ولا ألحقوا
بالرب تعالى إلا ما ألحق بنفسه، ولا يحتجون إلا بما احتج الله به على
خلقه، وقوله الحق: (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) ولم يخلقهم
لأمر ثم حال بينهم وبينه، لأنه تعالى ليس (بظلام للعبيد).
ولم يكن في السلف أحد ينكر ذلك ولا يجادل فيه، لأنهم كانوا
على أمر واحد، وإنما أحدثنا الكلام فيه من حيث الناس النكرة له، فلما
أحدث المحدثون في دينهم ما أحدثوه، أحدث الله للمتمسكين بكتابه ما
يبطلون به المحدثات ويحذرون به من المهلكات، ومنها أن الذي أوقعهم
فيها بسنة الأهواء وترك كتاب الله تعالى.
ألم تر إلى قوله: "قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين"، فافهم أيها
الأمير ما أقوله، فإن ما نهى الله فليس منه، لأنه لا يرضى ما يسخط هو
من العباد، فإنه تعالى يقول: "ولا يرضى لعباده الكفر وإن تشكروا يرضه
لكم" فلو كان الكفر من قضائه وقدره لرضى ممن عمله، وقال تعالى:
"وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه"، وقال تعالى: "والذي قدر فهدى"، ولم
يقُل قدر فأضل، لقد أحكم الله آياته وسنة نبيه فقال: "قل إن ضللت فإنما
أضل على نفسي وإن اهتديت فبما يوحي إلى ربي"، وقال تعالى: "والذي
أعطى كل شيء خلقه ثم هدى"، ولم يقل: أضل، وقال: "إن علينا للهدى"،
ولم يقل: علينا إلا ضلال، ولا يجوز أن ينهى العباد عن شيء في
العلانية ويقدره عليهم في السر. ربنا أكرم من ذلك وأرحم، فلو كان
الأمر كما يقول الجاهلون ما كان يقول تعالى: "اعملوا ما شئتم"، ولقال:

اعملوا ما قدرت عليكم، ولو كان الأمر كما قال المخطئون لما كان لمتقدم حمد فيما عمل ولا على متأخر لوم، ولقال: جزاء بما عمل بهم، ولم يقل: "جزاء بما كانوا يعملون".

وقال تعالى: "فألهمها فجورها وتقواها"، أى بين لها ما تنأتى وتتر، ثم قال: "لقد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها" فلو كان هو الذى دساها ما كان ليخيب نفسه، تعالى الله عما يقولون.

وقال تعالى: "من قدم لنا هذا فزده عذاباً ضعفاً"، فلو كان تعالى هو قدم لهم العسر ما قال ذلك.

وقال تعالى: "ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا سبيلاً"، فالكبراء أضلوهم دون الله تعالى، بل قال: "إنا هديناه السبيل أما شاكرًا وإما كفورًا"، و"من شكر فإنما يشكر لنفسه"، وقال: "أضل فرعون قومه وما هدى"، وقال تعالى: "وما أضلنا إلا المجرمون" وقال: "وأضلهم السامري"، وقال: "وزين لهم الشيطان أعمالهم، وقال تعالى: "وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى"، فكان بدو الهدى من الله تعالى، واستحبابهم العمى بأهوائهم.

وظلم آدم نفسه ولم يظلمه ربه، فقال: "ربنا ظلمنا أنفسنا"، وقال موسى: "هذا من عمل الشيطان"، وذكر أن أهل الجهل قالوا: إن الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء، ولم ينظروا إلى ما قبل الآية وبعدها ليستبين لهم أنه تعالى يضل بتقدم الفسق والكفر، كقوله: "يضل الله الظالمين"، وقال: "فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم"، وما يضل به إلا الفاسقين" ففيها الوعيد.

ثم إنه تعالى قال: "فمن حق عليه كلمة العذاب أفأنت تنقذ من فى النار"، وقال: "وكذلك حقت كلمة ربك على الذين فسقوا أنهم لا يؤمنون"، وقال تعالى: "ادخلوا فى السلم كافة" فكيف يدعوه إليه وقد حال بينهم وبينه؟!

وقال: "وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله"، كيف ذلك وقد منع خلقه من طاعته؟! ومنها قال: رحمه الله:

والقوم ينازعون فى المشيئة، وإنما يشاء الله الخير، فقال تعالى: "يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر، ومنها أن الله تعالى أرحم وأعدل من أن يعمى عبداً ثم يقول له: أبصر وإلا عذبتك، فكيف يضل ثم

يقول له اهتد وإلا عذبتك؟! وإذا خلق الله الشقى شقياً، لم يجعل له سبيلاً إلى السعادة، فكيف يعذبه؟!

ومنها: بعث الله الرسول آية ورحمة ونورا، وقال: "استجيبوا لله وللرسول"، وقال: استجيبوا لربكم"، وقال: "أجيبوا داعي الله"، وإن هذا صراطى مستقيماً فاتبعوه"، و"ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا"، فكيف يفعل ذلك ثم يعميهم عن القبول؟!

وقال الشيطان: "إنما يدعو حزبه ليكونوا من أصحاب السعير" فمن أجاب الشيطان كان من حزبه، ولو كان كما قاله الجاهلون لكان إبليس أصوب من الأنبياء: إذ، دعا إلى إرادة الله وقضائه ودعت الأمة إلى خلاف ذلك وإلى ما علموا أن الله حال بينهم وبينه.

وقال القوم فيمن أسخط الله: إنه تعالى حمله على إسقاطه، وكيف يسخط إذا عملوا بقضائه وأرادته؟! وأنه تعالى يقول: "ذلك بما قدمت يداك" وهؤلاء الجاهل يقولون: أن الله قدمه لهم وما أضلهم سواه. ومنها:

واعلم أيها الأمير أن المخالفين لكتاب الله وعدله يخرصون في أمر دينهم بزعمهم على القضاء والقدر، ثم لا يرضون في أمر دنياهم إلا بالاجتهاد والبحث والطلب والأخذ بالحزم فيه، ولا يعملون في أمر دنياهم على القضاء والقدر.

ومنها:

ومما يحتجون به أن الله تعالى قبض قبضة فقال: هؤلاء في الجنة ولا أبالي، وهؤلاء في النار ولا أبالي، فإذا كان هذا الحديث حقاً، فقد علم تعالى أهل الجنة وأهل النار قبل خلقهم، وكيف يصح قوله: "تكاد السموات يتفطرن منه الآية، مع أنه حملهم عليه؟! وما معنى قوله: "فما لهم لا يؤمنون"، وقد منعهم منه.

ومنها:

وقال في قوله في الضلال والهدى، وفي قوله: "لو شاء ربك"، إن المراد إظهار قدرته على ما يريد، كما قال: "إن نشأ نخسف بهم الأرض أو نسقط عليهم كسفا من السماء"، وقال: "لو نشاء لمسخناهم"، وإنما دل بذلك على قدرته، فذلك غير الذي شاءه منهم.

ومنها:

وقد قال تعالى، بعد ما حكى عنهم: "لو شاء الرحمن ما عبدناهم"، تكذيباً لهم: كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا" ونعوذ بالله ممن ألحق بالله الكذب، وجعلوا القضاء والقدر معذرة فكيف يصح ذلك مع قوله: "وما ظلمناهم ولكن كانوا هم الظالمين"، وقال "وما أصابك من سيئة فمن نفسك" أى العقوبة التى أصابتك إنما هى من قبل نفسك بعملك.

والرسالة طويلة تشتمل على مسائل من العدل ذكرنا منها لمعا.

(٢) كتاب أصول العدل والتوحيد

القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل الرسى
(مقام العقل..)

أعلم، يا أخى، علمك الله الخير والهدى، وجنبك جميع المكاهه
والردى، أن الله خلق جميع عبادة العقلاء المكلفين لعبادته، كما قال، عز
وجل: "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون"، والعبادة تنقسم على ثلاثة
وجوه:

أولها: معرفة الله.

والثانى: معرفة ما يرضيه وما يسخطه.

والوجه الثالث: اتباع ما يرضيه واجتناب ما يسخطه.

وهذه الثلاثة هى كمال العبادة، وجميع العبادات غير خارجة
منها، فمعرفة الله عبادة كاملة لمن ضاق عليه الوقت، وهى منفصلة من
العبادة الثانية لمن تراخت به الأيام إلى أصول التعبد، وهو الأمر والنهى
الذى فيه رضى المعبود وسخطه، ثم العمل بما يرضيه واجتناب ما
يسخطه عبادة ثالثة منفصلة من الوجهين الأولين لمن تراخى به الوقت
إلى استماع كيفية العبادة على لسان الرسول الذى جاءت الشريعة على
يديه.

فهذه ثلاث عبادات من ثلاث حجج احتج بها المعبود على العباد،

وهى:

* العقل..

* والكتاب..

* والرسول..

فجاءت حجة العقل بمعرفة المعبود، وجاءت حجة الكتاب
بمعرفة التعبد، وجاءت "حجة" الرسول بمعرفة العباد. والعقل أصل
الحجتين الأخيرتين، لأنهما عرفا به، ولم يعرف بهما. فافهم ذلك.

ثم للإجماع من بعد ذلك حجة رابعة مشتملة على جميع الحجج الثلاث وعائدة إليها.

ثم اعلم أن لكل حجة من هذه الحجج أصلاً وفرعاً، والفرع مردود إلى أصله، لأن لها أصول محكمة على الفروع.

فأصل المعقول ما أجمع عليه العقلاء ولم يختلفوا فيه، والفرع ما اختلفوا فيه ولم يجمعوا عليه، وإنما وقع الاختلاف في ذلك لاختلاف النظر والتمييز فيما يوجب النظر والاستدلال بالدليل الحاضر المعلوم على المدلول عليه الغائب المجهول. فعلى قدر نظر الناظر واستدلاله يكون دركه لحقيقة المنظور فيه والمستدل عليه.

وكان للإجماع من العقلاء على ما أجمعوا عليه أصلاً وحجة محكمة على الفرع الذي وقع الاختلاف فيه.

وأصل الكتاب هو المحكم الذي لا اختلاف فيه، الذي لا يخرج تأويله مخالفاً لتزويله، وفرعه المتشابه من ذلك فمردود إلى أصله الذي لا اختلاف فيه بين أهل التأويل.

وأصل السنة التي جاءت على لسان الرسول ما وقع عليه الإجماع بين أهل القبلة، والفرع ما اختلفوا فيه عن الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى آله، فكل ما وقع فيه الاختلاف من أخبار رسول الله، صلى الله عليه، فهو مردود إلى أصل الكتاب والعقل والإجماع.

وقد أنكرت الحشوية من أهل القبلة رد المتشابه إلى المحكم، وزعموا أن الكتاب لا يحكم بعضه على بعض، وأن كل آية منه ثابتة واجب حكمها بوجوب تزويلها وتأويلها، ولذلك وقعوا في التشبيه، وجادلوا عليه لما سمعوا من متشابه الكتاب فلم يحكموا عليه بالآيات التي جاءت بنفى التشبيه. فاعلم ذلك، فإن هذه جملة في معرفة المعبود والتعبد والعبادة، ومعرفة الحجج التي بها وجب التعبد على جميع المكلفين.

ثم نعود إلى تفسير هذه الجملة وشرحها وتبيين عللها وما تكمل به المعارف من تقسيمها.

فأول ما نذكره من ذلك، معرفة الله عز وجل، وهي عقلية، منقسمة على وجهين، وهما: إثبات، ونفى، فالإثبات هو اليقين بالله والإقرار به، والنفي هو نفي التشبيه عنه، تعالى، وهو التوحيد، وهو ينقسم على ثلاثة أوجه:

أولها: الفرق بين ذات الخالق وذات المخلوق، حتى ينفى عنه جميع ما يتعلق بالمخلوقين في كل معنى من المعاني، صغيرها وكبيرها وجليلها ودقيقها، حتى لا يخطر في قلبك في التشبيه خاطر شك ولا توهم ولا ارتياب، حتى توحد الله، سبحانه، باعتقادك وقولك وفعلك، فإن خطرت على قلبك في التشبيه خاطرة شك فلم تتف عن قلبك بالتوحيد خاطرها وتمط باليقين البت والعلم المثبت حاضرها، فقد خرجت من التوحيد إلى الشرك ومن اليقين إلى الشك، لأنه ليس بين التوحيد والشرك وبين اليقين والشك منزلة ثالثة. فمن خرج من التوحيد فإلى الشرك مخرجه، ومن فارق اليقين ففى الشك موقعه.

والوجه الثاني: (هو) الفرق بين الصفتين، حتى لا تصف القديم بصفة من صفات المحدثين.

والوجه الثالث: (هو) الفرق بين الفعلين حتى لا تشبه فعل القديم بفعل المخلوقين.

فمن شبه بين الصفتين ومثل بين الفعلين فقد جمع بين الذاتين، وخرج إلى الشك والشرك بالله، وبرئ من التوحيد والإيمان، وصار حكمه في ذلك حكم من أشرك وامترى فشك.

فهذه جملة التوحيد المضيقّة، التي لا يعذر من اعتقادها والنظر في معرفتها، عند كمال الحجة، أحد من العبيد.

فمن مكن، بعد بلوغه وكمال عقله، وقتاً يكمل فيه العدل ثمكته فتعدى إلى الوقت الثاني وهو جاهل بهذه الجملة فقد خرج من حد النجاة ووقع في بحور الهلكات حتى يستأنف التوبة ويقلع عن الجهل والغفلة بالنظر في معرفة هذه الجملة التي لمعرفتها خلق الله الخلق، وهي "فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله، ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون".

والدين القيم هو المستقيم الواصب الثابت الدائم المتصل، وذلك قوله: له الدين واصباً يريد منصباً متعباً وهو التوحيد والخلصانية التي لا تزول عن قلوب المتعبدين العارفين بالله المخلصين بزوال التشريعات التي لا تزول بزوال الاستطاعات والعلل المانعات عن القيام بالفروض الشرعية.

ثم اعلم أن هذه الجملة هي أصل التوحيد، فكل ما ورد من

الشرح والكلام مردود إلى هذا الأصل الذى أجمع عليه أهل القبلة. فما ورد عليك من فروع الكلام والشروح يؤكد لك أصول دينك اعتقده ودنت الله به، وما ورد عليك مما ينقض الأصل تركته واعتزلته، فإن بذلك صحت المقالة لأهل الفرقة الناجية.

فالواجب على الطالب لنجاته حراسة الأصول من النقض لها بالتفسير حتى لا ينقضها بالتفسير طول عمره مضطرباً فى عمادة التوحيد برد الفرع إلى أصله حتى لا يضيف إلى معبوده شيئاً من صفات خلقه وعبيده فى كل فعل منه وذات وفى كل صفة من الصفات حتى تنزه القلوب والضمانر وخواطر الأوهام والسرائر، فإن دقيق ذلك كله كجليله، والكبير من ذلك كقيليه، فافهمه، وتدبر تجده كذلك إن شاء الله.

تم. وصلى الله على رسوله سيدنا محمد النبى وآله، وسلم تسليماً.

من كتاب "رسائل العدل والتوحيد"

تأليف: الإمام الحسن البصرى

الإمام القاسم الرسى

القاضى: عبد الجبار المعتزلى

الشريف المرتضى

دراسة وتحقيق: محمد عمارة

دار الهلال - ١٩٧١

(٣) رسالة في العقل

أبى يوسف يعقوب بن إسحق الكندى
فهمك الله النافعات، وأسعدك في دار الحياة ودار الممات! قهمت
الذى سألت من رسم قول في العقل، موجز خبري، على رأى المحمودين
من قدماء اليونانيين، ومن أحدهم أرسطالس ومعلمه أفلاطن الحكيم، إذ
كان حاصل قول أفلاطن في ذلك قول تلميذه أرسطالس، فنقل في ذلك
على السبيل الخبري، فنقول: إن رأى أرسطالس في العقل أن العقل على
أنواع أربعة: الأول منها العقل الذى بالفعل أبدا، والثانى العقل الذى
بالقوة، وهو للنفس، والثالث العقل الذى خرج في النفس من القوة إلى
الفعل، والرابع العقل الذى نسميه الثانى. وهو يمثل العقل بالحس لقرب
الحس من الحى وعمومه له أجمع، فإنه يقول إن الصورة صورتان: إما
إحدى الصورتين فالهيو لانية، وهى الواقعة تحت الحس، وأما الأخرى
فالنقى ليست بذات هيو لى، وهى الواقعة الهيو لى هى التى بالفعل
محسوسة، لأنها لو لم تكن بالفعل محسوسة لم تقع تحت الحس، فإذا
أفادتها النفس فهى فى النفس، وإنما تفيدها النفس، لأنها فى النفس بالقوة،
فإذا باشرت النفس صارت فى النفس بالفعل، وليس تصير فى النفس
كالشئ فى الوعاء ولا كالمثال فى الجرم، لأن النفس ليست بجسم ولا
متجزئة، فهى فى النفس والنفس شئ واحد، لا غير ولا غيرية لغيرية
المحمولات.

وكذلك الصورة المحسوسة ليست فى النفس لغير أو غيرية، فإذن
المحسوس فى النفس هو الحاس.
فأما الهيو لى فإن محسوسها غير النفس الحاسة، فإن من جهة
الهيو لى المحسوس ليس هو الحاس.

وكذلك يمثل العقل، فإن النفس إذا باشرت العقل، أعنى الصور
النقى لا هيو لى لها ولا فنتاسيا، (و) اتحدت بالنفس، أعنى أنها كانت

موجودة في النفس بالفعل، وقد كانت قبل ذلك لا موجودة فيها بالفعل ، بل بالقوة، فهذه الصورة التي لاهيولى لها وفتطاسياى العقل المستفاد للنفس من العقل الأول، الذى هو نوعية الأشياء التي هي بالفعل أبداً، وإنما صار مفيداً والنفس مستفيدة، لأن النفس بالقوة عاقلة، والعقل الأول بالفعل، وكل شيء أفاد شيئاً ذاته فإن المستفيد كان له ذلك الشيء بالقوة، ولم يكن له بالفعل، وكل ما كان لشيء بالقوة فليس يخرج إلى الفعل بذاته، لأنه لو كان بذاته كان أبداً بالفعل، لأنه لو كان بذاته أبداً بالفعل، لأن ذاته له أبداً ما كان موجوداً، فإذاً كل ما كان بالقوة فإنما يخرج إلى الفعل بآخر، هو ذلك الشيء بالفعل، فإذاً النفس عاقلة بالقوة وخارجة بالعقل الأول، إذا باشرته، إلى أن تكون عاقلة بالفعل، فإنها إذا اتحدت الصورة العقلية بها لم تكن هي والصورة العقلية متغيرة، لأنها ليست بمنقسمة، فتتغير، فإذا اتحدت بها الصورة العقلية فهي والعقل شيء واحد، فهي عاقلة ومعقولة. فإذاً العقل والمعقول شيء أحد من جهة النفس، فأما العقل الذى بالفعل أبداً المخرج النفس إلى أن تصير بالفعل عاقلة، بعد أن كانت عاقلة بالقوة، فليس هو ومعقولة شيئاً واحداً، (فإذاً المعقول في النفس والعقل الأول من جهة العقل الأول ليس بشيء واحد)، فأما من جهة النفس بالعقل والمعقول شيء أحد، وهذا في العقل هو بالبسيط أشبه بالنفس وزقوى منه في المحسوس كثيراً.

فإذاً العقل إما علة وأول لجميع المعقولات والعقول الثوانى، وإما تام، وهو بالقوة للنفس، مالم تكن النفس عاقلة بالفعل، والثالث هو الذى بالفعل للنفس، قد اقتنته، وصار لها موجوداً، متى شئت استعملته، وأظهرته لوجود غيرها منها، كالكتابة في الكاتب، فهي له معدة ممكنة، قد اقتناها، وثبتت في نفسه، فهو يخرجها ويستعملها متى شاء، وأما الرابع فهو العقل الظاهر من النفس، متى أخرجه، فكان موجوداً لغيرها منها بالفعل.

فإذاً الفصل بين الثالث والرابع أن الثالث قنية للنفس، قد مضى وقت مبتدأ قنيتها، ولها (أن) تخرجها متى شئت، والرابع أنه إما وقت قنيتها أولاً وإما وقت ظهوره ثانياً، متى استعملته النفس، فإذاً الثالث هو الذى للنفس قنية، قد تقدمت، ومتى شئت كان موجوداً فيها، وأما الرابع فهو الظاهر في النفس متى ظهر بالفعل، والحمد لله كثيراً بحسب

استحقاقه.
فهذه آراء (الحكماء الأولين) في العقل، وهذا، كان الله لك مسدداً! قدر
هذا القول فيه، إذ كان ما طلبت القول المرسل الخبرى كاف، فكن به
سعيداً!
تمت الرسالة والحمد لله.

مختارات ميريت

أوقفني في الإدراك وقال لي قف بين يدي ترى العلم
وترى طريق العلم. وقال لي العلم طرقات تنفذ إلى حقائق
العلم، وحقائق العلم عزائمه، وعزائم العلم مبلغه، ومبلغ
العلم مطلعته، ومطلع حده، وحد العلم موقفه.

وقال لي صفة علمك كله وما هو صفة أعمالك كلها.
وقال لي لن تحيط بصفة كلية من شيء فنك لي
ولا حاطتي.

وقال لي كل ما عملت بعلم أسفر لك عن صفة من
صفاته.

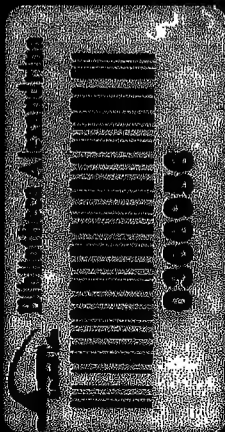
وقال لي العلم وطرقاته وصف من أوصاف المعرفة.
والأعلام في العلم ليس المعرفة أعلام.

وقال لي العلم كله طرقات، طريق عمل طريق فطنة
طريق فكرة طريق كبر طريق تعلم طريق تفهم طريق إدراك
طريق تذكرة طريق تبصرة طريق تنفذ طريق توقف طريق
مؤلفة طريق مختلفة.

وقال لي ما إلى المعرفة طريق ولا طرقات ولا فيها
طريق ولا طرقات.

وقال لي المعرفة مستقر الغايات وهي منتهى النهايات.
وقال لي الغايات غاياتك، والنهايات نهاياتك والمستقرات
مستقراتك والطرقات طرقاتك.

وقال لي إذا كنت من أهل المعرفة فلا خروج عن
المعرفة إلا إلى المعرفة ولا طريق في المعرفة ولا إلى
المعرفة ولا من المعرفة.



ميريت

للنشر والمعلومات

